Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1907

Achter Jahrgang — Heft 2

Inhalt:

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1907

Für Großbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.

Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.,** 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 30. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 28. Mai 1907

Der Apostel Paulus und die Urgemeinde.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

I.

Wenn im Folgenden unternommen wird, die viel behandelte Stelle Matth 16, 13—19 und insbesondere 16, 17—19 in einen neuen Zusammenhang zu bringen, der durch die Überschrift dieser Abhandlung angedeutet ist, so wird die Untersuchung dieses Paradoxon zu rechtfertigen haben. Sicher ist zum vornherein: Eine befriedigende Erklärung der berühmten Matthäusstelle gibt es bis jetzt nicht. Am wenigsten kann Grills Abhandlung über den Primat des Petrus Anspruch erheben, das Rätsel gelöst zu haben. Weder ist das Wort Matth 16, 17—19 ursprünglich an Jesus gerichtet, noch ist es um 190 in Rom auf Petrus übertragen worden, um den Primat der römischen Kirche zu stützen. Es ist überhaupt nur eine durch die katholische Pseudoexegese verursachte Einbildung, daß die Stelle irgend etwas mit der römischen Kirche zu schaffen habe. Allerdings hat, wie Joh 21 zeigt, die römische Gemeinde ihren ersten Bischof und Märtyrer Petrus hochgestellt und sein Ansehen gegen versuchte Verkleinerungen in die Wagschale geworfen (vgl. mein Evangelium der Wahrheit II, 756—770), aber Matth 16, 13—19 versetzt uns in eine ganz andere Umgebung, als Joh 21. Die Worte Jesu an Petrus, bemerkt Réville (Revue de l'hist. d. rel. 1906, p. 105) sehr gut, entstanden in einer petrinischen und aramäischen Umgebung; die Ausdrücke sind durchaus aramäisch und wären von einem griechischen Christen nie geprägt worden. Es hat auch keinen Sinn anzunehmen, daß diese Worte um 190 auf Petrus übertragen worden sind, um den Primat der römischen Gemeinde und ihres Bischofs zu stützen. Das wäre sicher in ganz anderer Form geschehen, wie Joh 21 zeigt. Zudem geht es nicht an, eine so aramäisch und damit ursprünglich palästinisch anmutende Stelle erst um 190 in den kanonischen Matthäus hinein ge-

raten zu lassen, namentlich wenn schon das Diatessaron sie oder eine ähnliche Stelle enthält. Und warum ist gerade Matthäus mit dieser römisch bischöflichen Interpolation beglückt worden? Warum nicht Lukas? Und zudem zeigen auch der kanonische Markus in dem angeblichen Apostelkatalog (3, 16) und der Verfasser des vierten Evangeliums (1, 42; 6, 68), daß sie die Matthäusstelle gekannt haben — lange vor dem Diatessaron und lange vor Viktor von Rom. Wir müssen also die auf Petrus bezügliche Stelle durchaus von jeder Beziehung auf die römische Gemeinde, den römischen Bischof und seinen Primat loslösen und uns in dieser Hinsicht bei Grillparzers Auslegung beruhigen:

Zu Petrus sprach wohl Christus voll Vertrauen:
„Auf dich will ich meine Kirche bauen",
Bezeichnend ihn als seiner Lehre Hort,
Von seinen Nachfolgern sprach er kein Wort.

Im Ernst gesprochen, eine Auslegung von Matth 16, 17—19 hat auf ganz anderem Wege zu erfolgen, als bisher von der Mehrzahl der Exegeten eingeschlagen worden ist. Wellhausen hat auf diesen Weg mit den Worten hingewiesen: „Die Gemeinde ist nicht von Jesus, sondern erst durch die Auferstehung gegründet, und Petrus hat daran das Verdienst, weil ihm der Auferstandene zuerst erschien — das liegt zugrunde" (Matth S. 84). Indessen ist mit dieser Bedeutung das Wort Jesu an Petrus nur eben auf den richtigen Boden gestellt, in das milieu pétrinien et araméen, von dem Réville redet, aber noch lange nicht aufgehellt. Wir wissen nicht, wann das Wort geschrieben worden ist, wen es zum Urheber hat, warum Petrus allein und ausschließlich wegen seines Bekenntnisses so gelobt und als Grundstein der Urgemeinde gefeiert wird. Warum die „Säulen" der Urgemeinde so ganz zurücktreten, mit denen doch Paulus so lebhaft verhandelt hat. Wie kommt dieser „Einschub des Matthäus" in ein Evangelium, das doch sofort den scharfen Verweis Jesu an Petrus mitteilt (16, 23) und ein paar Kapitel später die Verleugnung Jesu durch Simon melden muß? Ist es nicht auffällig, daß die Stelle den Anschein erweckt, als ob Jesus dem Simon bar Jona bei Gelegenheit des Messiasbekenntnisses bei Cäsarea den Namen Kepha gegeben habe, während Paulus, der diesen Namen als Beinamen oder Ehrenamen des Simon allerdings vorfindet (Gal 1, 18; 2, 11. 14), offenbar nicht jenes Messiasbekenntnis, sondern die sogenannte Verwandlung Jesu auf dem Berge im Auge hat, wo er (1 Kor 15, 3) von der ersten Erkenntnis des Auferstandenen durch Petrus redet. Hier hat zuerst Petrus — die übrigen Apostel sind nur Staffage — den Sohn Gottes

im Glanze der ihn überschattenden δόξα geschaut, nicht in Cäsarea. Und wo wäre dies Verdienst des Petrus, von dem Wellhausen redet, wenn alle Jünger das Messiasgeheimnis schon beim Seewandeln Jesu erkannt hätten (Matth 19, 33). Diese Umstände allein hätten schon längst zur gründlichen Revision sowohl des sogenannten Verklärungsberichtes, als des Messiasbekenntnisses Simons und seiner Auszeichnung durch Jesus auffordern sollen.

Und noch sind die Schwierigkeiten von Matth 16, 13—19 nicht erschöpft. Wie verhält es sich mit der literarischen Überlieferung dieser Stelle? Ist sie ursprünglicher bei Matthäus mit dem Makarismus oder bei Markus ohne ihn? Ist die Szene wirklich nach Markus erzählt und hat Matthäus den Makarismus auf eigne Faust eingeschoben? Wie verhält es sich endlich mit der Geschichtlichkeit des erzählten Vorgangs? Ist wirklich Grund vorhanden, den Tag von Cäsarea Philippi, wie es von den meisten Verfassern eines „Leben Jesu" geschieht, als einen Wendepunkt im Leben Jesu, als Offenbarung des Messiasgeheimnisses zu fassen, das bis jetzt im Busen der Jünger geschlummert hat und nun von Jesus in einer vertrauten Stunde von Petrus herausgelockt worden ist? Es ist klar, daß wir, was diese letzte Frage anbetrifft, das Problem, ob Jesus sich für den Messias gehalten hat, nicht behandeln können. Denn seine Lösung hat noch ganz andere Voraussetzungen, als das Messiasbekenntnis bei Cäsarea. Es kommen weiterhin die Aussagen der Dämonen, das Bekenntnis der Jünger beim Seewunder, die Verklärung auf dem Berge, die angeblichen eigenen Aussagen Jesu (Marc 14, 61f.; 15, 2), die Bitte der Zebedaiden, die sogenannte Auferstehung und anderes in Betracht. Aber alles dies ist freilich, mit andern Stellen zusammengehalten, die vom Messiasgedanken nicht das Mindeste verraten, teils äußerst prekär, teils weist es, wie Auferstehung und Verklärung und Parusie, über das Leben Jesu hinaus in die durch seinen Tod umgebildete Stimmung und Gedankenwelt der Urgemeinde, an der bekanntlich auch Paulus mit christologischen Gebilden beteiligt ist, die Jesus selbst sehr fern gelegen haben. Unter diesen Umständen käme in der Tat dem Messiasbekenntnis von Cäsarea ein entscheidendes Gewicht zu, wenn der Vorgang als geschichtlich angesehen werden müßte. Hat Jesus selbst das Bekenntnis veranlaßt, geradezu provoziert und den Petrus dafür belobt und es als Ausfluß einer göttlichen Offenbarung erklärt, dann ist allerdings die Messiasfrage entschieden. Dann kann man mit P. W. Schmidt diesen Abschnitt als „Messias-Gewißheit" überschreiben. Unsere Untersuchung von Matth 16, 13—19 wird also insofern einen unverächtlichen

Beitrag zur Lösung der Messiasfrage bedeuten, als sie die Geschichtlichkeit jener Szene, die noch Wrede (Messiasgeheimnis, S. 238f.) nicht endgültig zu verwerfen gewagt hat, durchaus bestreitet, sie völlig anders erklärt, als bisher geschehen ist, und damit der Behauptung, Jesus habe sich für den Messias gehalten, eine Hauptstütze entzieht.

II.

Wer Jesus als eine eigenartige Persönlichkeit versteht, die als solche in der Religionsgeschichte eine neue Epoche begründet hat, wird auch verstehen, daß sein Verhältnis zum Judentum ein ganz persönliches gewesen ist, daß er diese Frage lediglich persönlich für sich selbst entschieden hat. Er hat wesentliche Grundlagen der zeitgenössischen Kirche untergraben, sogar das Gesetz in wichtigen Punkten angegriffen, eine bessere Frömmigkeit als die der Pharisäer verlangt, die Hierarchie durch die sogenannte Tempelreinigung aufs Schroffste verletzt, den Untergang von Tempel und Volkstum oder die Aufrichtung eines nicht von Menschenhänden gemachten Tempels vorausgesagt. Darin lag sicher die Ankündigung einer religiösen Entwicklung, die mit der Zeit über das Judentum gänzlich hinausführen mußte. Und diese Entwicklung hatte recht, wenn sie sich auf Jesus als ihren Urheber berief. Wenn auch Jesus selbst keine „Heidenmission“ beabsichtigt hat und der Jesus Joh 7, 35 schon deshalb nicht der geschichtliche Jesus sein kann, so war doch seine ganze religiöse Weltanschauung und sein sittliches Empfinden in dem Maße von dem spezifisch jüdischen Wesen losgelöst, daß sie mit Notwendigkeit ein Samenkorn und ein Ferment im Geistesleben der nichtjüdischen Welt werden mußten. Das aber bedeutet die eigenartige Größe Jesu oder seine persönliche Leistung, die man in dieser Eigenart unmöglich seinen Anhängern zumuten darf. Eine große Persönlichkeit ist unwiederholbar und am wenigsten ist sie in einer Gemeinschaft zu wiederholen, die an einen großen Namen anknüpft. Wir wollen die Urgemeinde nicht verkleinern und ihre Verdienste nicht schmälern. Wir dürfen sie aber auch nicht überschätzen und in ihnen nicht die geradlinige Weiterbildung dessen sehen, was Jesus wie ein Feuer in die verrottete Kirche hineingeworfen hatte. Reformen werden ohne Kompromisse und starke Abstriche niemals in Gemeinschaften fortgepflanzt. Das hat man nicht nur bei Buddha und Jesus, sondern auch bei Luther und Zwingli gesehen. Gemeinschaften stehen immer tief unter dem, was in einem heroischen Individuum als Wirklichkeit lebt. Die Geschichte

macht keine Sprünge und darum müssen wir auch begreifen lernen, daß die Urgemeinde unmöglich alle Folgerungen ziehen konnte, welche der gewaltige Individualismus Jesu in sich schloß. Indem sie trotz der schmählichen Hinrichtung Jesus als jüdischen Messias anerkannten, stellten sie damit seine Person und sein Werk auf den innerjüdischen Boden und dachten an eine innerjüdische Reform, wie sie auch von den Propheten und den Frommen aller Zeiten angestrebt worden war. Sie wollten das Judentum minus dem Pharisäismus, der das Gesetz zur Fratze gemacht hatte. Darin waren sie mit Jesus völlig einverstanden; darum hielten sie ihn für den Mann, der gekommen war, das Gesetz im Geiste wahrer Frömmigkeit und Moral zu erfüllen. Auch mit dem Glauben an die Auferstehung und die Wiederkunft Jesu und das messianische Reich entfremdeten sie sich dem Judentum nicht. Denn das Spätjudentum war durchaus von einem apokalyptischen Messianismus durchdrungen. Mit einem Worte: Sie wollten den neuen Wein in den alten Schläuchen, sie wollten die revolutionären Gedanken Jesu im partikularistisch-nationalen Bette des Judentums verlaufen lassen. Die von Jesus eingeleitete Bewegung sollte durchaus in jüdischem Rahmen verlaufen und an der Vorrangsstellung des Judentums gegenüber der heidnischen Welt nichts ändern. Die Urgemeinde ist die erste Frucht des Samens, den der galiläische Säemann ausgesät hat. Eine Frucht auf dem Mutterboden Palästinas und darum in deren Farbe und Geschmack an diesen Boden gebunden und der geistigen Freiheit und Macht entbehrend, die in Jesus die völlige Loslösung von den Fesseln des jüdischen Kirchentums bewirkt hatten. Eine ephemere und hybride Bildung, weil das national-palästinische Judentum bereits am Ende seiner lebendigen Entwicklung angelangt war.

Der Instinkt des Paulus hat die Sache Jesu von dem sterilen Boden des Judentums, der keine Frucht mehr verhieß, losgelöst und ihr die lebendige Fortbildung in der Kulturmenschheit gesichert. Paulus zog die Konsequenz, daß es sich in Jesus nicht um eine innerjüdische Reform, sondern um eine Bewegung handelt, welche die Macht besaß, im Kampf und Wettstreit mit den Mächten dieser Welt, mit Staat und Wissenschaft und Kunst und Gesellschaft sich zu bewähren und in der Welt ein Reich zu gründen, das nicht von dieser Welt ist. Die paulinische Frage kann hier nicht aufgeworfen noch gelöst werden. Aber es besteht begründete Hoffnung, daß wir auf gutem Wege sind zu einer wirklichen Würdigung des Apostels, die gleich weit entfernt ist von kurzsichtiger Verdammung wie von kritikloser Bewunderung des Mannes,

den man trotz aller Mängel und schwerverständlichen Eigentümlichkeiten lieben muß, wenn man ihn verstehen will.

Paulus empfand die von Jesus ausgehenden Wirkungen anders, als die Urgemeinde. Er empfand sie durchaus als Ende und Auflösung des Gesetzes, als eine neue göttliche Liebestat, die im Menschen ein neues Leben begründet und ihn über die verderblichen und verdammenden Gestalten des irdischen Lebens heraushebt. Jesus ist nicht Gesetz, Forderung, Strafe, er bedeutet Kraft, Heil, den Willen Gottes, daß der Mensch allem Verderben an Leib und Seele entnommen und der unvergänglichen Welt gerettet werde. In dieser Überzeugung konnte ihn nicht einmal der Kreuzestod Jesu wankend machen. Darin erklärte Gott feierlich, daß das Gesetz, das über den Gehängten den Fluch ausspricht, abgetan und eine neue Ordnung des Heils in grenzenloser Liebe eröffnet sei. Jesus ist das Opfer, das Gott der Menschheit brachte, mit ihm der Menschheit alles zu schenken, was ewiges Heil bedeutet; die Aussagen des Paulus über den gekreuzigten Christus sind zu zahlreich und zu deutlich, als daß man nicht annehmen müßte, die Umbildung des geschichtlichen Jesus in den paulinischen Christus habe sich an diesem Punkte vollzogen. Man kann vielleicht sagen, die ganze Christologie des Paulus sei nichts anderes, als eine Art Theodicee, ausgehend von dem Tode Jesu, der den Juden ein Ärgernis war, dem Paulus aber eine Rechtfertigung Gottes auch in Leiden und Tod. Am populärsten ist diese Theodicee Röm 8, 28; 35—39 ausgedrückt: Ist das Leiden und der Tod Jesu von Gott in eine Tatsache umgewandelt, die für alle Menschen Heil, Trost und Erhebung enthält, so gibt es in dieser Welt überhaupt nichts mehr, das uns von der Macht einer solchen Theodicee trennen könnte. Von hier aus, scheint es, ist dem Paulus die Person Jesu ganz auf diese Bedeutung des Leidens und Todes zusammengeschrumpft und zu der Erlösergestalt geworden, um welche herum Paulus seine oft so wunderliche und schwer verständliche Christologie krystallisiert hat. Der Grundgedanke Röm 8, 28; 35—39 ist ebenso tief und richtig, als andererseits nicht abzuleugnen ist, daß Paulus in dieser einseitigen Theodicee des Leidens und Todes Jesu die geschichtliche Gestalt Jesu verengt und an ihre Stelle ein Gebilde seiner Theodicee gesetzt hat. In dem geschichtlichen Jesus ist denn doch noch manche Kraft wirksam, die in der Theodicee des Leidens und Kreuzes nicht ausgedrückt ist und die verwickelte Christologie des Paulus ist darum nicht minder sein Werk, wenn er es auch an den großen Abschluß eines großen Heldenlebens angeknüpft hat. Darin hat ja Paulus zweifellos

recht, daß ihm im Tode Jesu der Tod überhaupt eine andere Bedeutung gewonnen, eine Umwertung erfahren hat, indem er aus dem Akte der tiefsten Erniedrigung und der Zerstörung des menschlichen Lebens der von Gott vollzogene Akt der höchsten Erhöhung und der höchsten Lebensmacht geworden ist. Jesus selbst hat sich über seinen Tod nicht ausgesprochen, aber sein Wort vom Erhalten und Verlieren des Lebens besagt im Grunde dasselbe, was Paulus aus seinem Tode herausgelesen hat. Und wenn das vierte Evangelium (15, 13) meint, niemand habe grössere Liebe, als daß er sein Leben für seine Freunde gebe, so ist auch hier noch der tiefste Sinn des Todes Jesu festgehalten, daß die Hingabe des Lebens nicht die Vernichtung, sondern die Vollendung des Lebens ist. Wir können von hier aus verstehen, daß und wie Paulus von der Tatsache des Todes Jesu aus dazu gekommen ist, in Jesus jenen großen Liebesdämon zu sehen, der aus göttlicher Gestalt freiwillig in die Knechtsgestalt des Menschen hinübergetreten ist und den Tod des Kreuzes auf sich genommen hat, um darnach von Gott zum Namen über alle Namen erhöht zu werden (Phil 2, 5—11). Lassen wir hier die mythologischen Elemente der paulinischen Christologie bei Seite, so bleibt die einzige Wahrheit bestehen, daß in Jesus die Macht des Todes, die dem natürlichen Menschen Verderben und Untergang bedeutet, in eine Macht der Erhöhung und des Lebens für alle, die wie Jesus gesinnt sind, umgewandelt worden ist. Das, was das Leben in seiner Erscheinung nicht leistet, das leistet es, wenn es als Erscheinung verschwindet. Daß auch der Tod in der Hand der Gott genannten Lebens- und Liebesmacht eine Umwandlung und Erhöhung des Lebens bedeutet, das ist dem Paulus im Tode Jesu aufgegangen und darin hat und behält er recht, auch wenn wir die Erhöhung des geschichtlichen Jesus zur Erlösergestalt nicht billigen, mit der Paulus die schiefe Ebene der theogonischen Mythologie beschritten hat.

Es ist kaum anzunehmen, daß die Mitglieder der Urgemeinde diese Umbildung Jesu in die Gestalt eines gottmenschlichen Erlösers auch nur verstanden haben. Diese Leute haben zum Teil Jesus persönlich gekannt, und die für sie entscheidenden Lebenseindrücke unmittelbar von Jesus selbst empfangen. Nie haben sie von dem lebenden Jesus Aussprüche gehört, in denen er sich als präexistentes, bei der Weltschöpfung beteiligtes Wesen, als Erlöser der Menschen durch seinen Tod, als Auferwecker der Toten, als Weltrichter und dergl. dargestellt, überhaupt sich die über alle Menschen bis nahe an die Gottheit heranreichende Stellung des paulinischen Christus zugeschrieben hatte. Wenn in den

Texten der synoptischen Evangelien vom Menschensohn, von Wundern, Dämonenaustreibungen und dergl. die Rede ist, so darf man ja nicht vergessen, daß dieser Niederschlag des Volksglaubens ebenso auf die Person Jesu übertragen ist, wie Paulus den geschichtlichen Jesus zum Erlöser der Menschheit erhöht hat. Von allen diesen Gebilden des Volksglaubens ist zu urteilen, daß sie eben nicht das persönliche Bewußtsein Jesu ausdrücken, sondern nur die Formen sind, in denen der Volksglaube sich die religiöse Bedeutung Jesu klar gemacht hat. Der Volksglaube aber ist, so lange die Welt steht, Glaube an Wunder oder an magische Kräfte, die durch dämonische Menschen wirken. Darum wurde auch Jesus innerhalb des Volksglaubens ein starker Dämon, in dem die schwächeren Dämonen oder die bösen Geister der Krankheit ihren Meister, den Messias, erkannten. Darum wurde er zum Wundertäter, denn die Wunder sind zu allen Zeiten des Volksglaubens liebstes Kind. Tiefer und religiöser urteilte Paulus, wenn er in Jesus die in Leiden und Tod sich offenbarende Erlösungsmacht Gottes verkörpert fand. Der Urgemeinde selbst stand der geschichtliche Jesus noch zu nahe, als daß sie diese Umbildung mitgemacht hätte. Nur eine einzige Umbildung ist auf diese Kreise zurückzuführen, die Verwandlung des gekreuzigten Jesus in den Messias, von dem die Verwirklichung des himmlischen Gottesreiches erwartet wurde. Aber wie bescheiden ist diese Einsicht des Simon Petrus: Dies ist der bevorzugte Sohn Gottes, höret ihn! gegenüber dem christologischen System des Paulus, in dem die Erlösergestalt ganz an die Stelle des Jesus der Urgemeinde getreten war. Aus dem Worte des Petrus: „Höret ihn!“ hört man noch deutlich den frommen Juden heraus, der seinen Landsleuten den Messias vorstellt, der gekommen ist, das Gottesreich zu verwirklichen, das Gesetz und Propheten, Moses und Elias, vorbereitet haben. Der Christus des Paulus dagegen hat jeden Zusammenhang mit dem Judentum abgestreift, er ist eine Gestalt, welche dem Sehnen der Menschheit nach Erlösung vom gegenwärtigen schlechten Äon entspricht.

Es ist, wie bemerkt, nicht anzunehmen, daß die Glieder der Urgemeinde das christologische Erlösungssystem des Paulus auch nur verstanden geschweige gebilligt haben. Verstanden haben sie aber, daß der Jesus, den sie gekannt hatten, von Paulus zu einer Fahne gemacht worden war, unter welcher er das Judentum in seinen heiligsten Überlieferungen ebenso bekämpfte, wie das Leben in der heidnischen Sünde. Das aber war eine Anschauung, die ihnen zu schwerem Ärgernis gereichen mußte. Hier öffnet sich eine Kluft, die viel größer ist, als man sich gewöhnlich

vorstellt, und die vom Verfasser der Apostelgeschichte in ungeschichtlicher Weise überbrückt worden ist. Die Bekehrung des Paulus zum gekreuzigten und auferstandenen Messias mochte wohl zunächst große Befriedigung erregt haben, weil es für die Güte und Wahrheit der Sache zeugte, daß der heftige Verfolger der Urgemeinde zu ihrem Glauben überging. Wenn nun aber Paulus den neuen Glauben immer schärfer gegen die Grundlagen des ganzen Judentums wandte und dieses samt dem Heidentum als eine religiöse und sittliche Lebenshaltung bezeichnete, die vom neuen Leben in Christus abgetan sei, so war das eine Neuerung, welcher die Glieder der Urgemeinde nicht nur nicht folgen konnten, in der sie vielmehr ein unfrommes und pietätloses Beginnen erblicken mußten. Daß Paulus seinen Christus zum Schibboleth machte im Kampfe gegen die gesetzliche Lebenshaltung und in dieser keinen Vorzug mehr sah gegenüber dem Heidentum und damit auch keine Schranke mehr gegenüber der Aufnahme der Heiden in die Gemeinde der von Christus Erlösten, das begründete eine lange Reihe von Konflikten zwischen Paulus und der Urgemeinde, von denen uns Paulus im Galaterbrief den wichtigsten, schärfsten und erfolgreichsten geschildert hat.

III.

Die Gemeinden von Galatien sind von Agitatoren bearbeitet worden, welche das Evangelium des Paulus vom gekreuzigten Christus und der von ihm bewirkten Erlösung vom Gesetze verwarfen und die Galater zur Beobachtung des Gesetzes zurückzuführen suchten. Paulus behauptet, sie tun das nur aus Ruhmsucht und aus Furcht vor Verfolgung, einerseits, um sich der galatischen Gemeinden als ihrer Anhänger zu rühmen, andererseits um nicht als Anhänger des Gekreuzigten von den Juden verfolgt zu werden. Man wird bezweifeln dürfen, ob Paulus die Absichten dieser feindlichen Missionare ganz richtig dargestellt hat. Die Glieder der Urgemeinde haben doch auch jüdisch gelebt, das Gesetz beobachtet, die Abgaben an den Tempel bezahlt, den Tempel besucht usw. und sind doch von den orthodoxen Juden verfolgt und umgebracht worden. Begreiflich ist ja der Ärger des Paulus darüber, daß diese Leute in seine Domäne eingreifen und die bereits für seine Predigt gewonnenen Gemeinden von ihm abspenstig zu machen trachten. Es liegt auf der Hand, daß diese Missionare in ihrem Eifer für den gesetzesfreundlichen Messianismus die Person des Paulus nicht eben glimpflich behandelt haben. Sie werden den Galatern gesagt haben, daß Paulus Jesus nicht persönlich gekannt habe, daß er von ihm und seiner Lehre

nur durch die Urapostel wisse, daß er kein Recht habe, ein anderes Evangelium zu verkünden, als Kephas und die übrigen Säulen der Urgemeinde und daß diese ihrerseits nichts davon wissen, daß durch Jesus das Gesetz abgeschafft und damit die „Freiheit des Fleisches" gepredigt worden sei. Kurz, die Gegner des Paulus werden darauf hingewiesen haben, daß er sich nicht im Einklang befinde mit der Urgemeinde und ihren Säulen, auf deren Glauben das echte und ursprüngliche Evangelium Jesu beruht.

Diese Gegner des Paulus in Galatien standen sicher im Zusammenhang mit den „eingedrungenen Falschbrüdern", die Paulus bei Anlaß seiner Verhandlungen mit den Uraposteln erwähnt (Gal 2, 4). Ja nicht nur im Zusammenhang mit ihnen stehen die ταράccοντες von Galatien, sondern sie sind der Art nach mit ihnen identisch. Es sind judaistische Eiferer, welche sich in die paulinischen Gemeinden von Antiochia, Galatien, Korinth usw. eindrängten, die Freiheiten, welche das gesetzesfreie Evangelium des Paulus den Heidenchristen gewährte, auskundschafteten, um daran die Forderung zu knüpfen, daß sich die Gemeinden wieder dem Joche des Gesetzes unterwerfen sollten. Wir können in der Kennzeichnung dieser Leute noch weiter gehen. Da sie sicher auch in Jerusalem, bei der Anwesenheit des Paulus mit Barnabas und Titus, den Versuch gemacht haben, den Paulus zu zwingen, daß er Titus beschneiden lasse, da ferner nach Gal 2, 12 Leute von Jakobus, dem Bruder Jesu, in Antiochia erschienen sind, die den Petrus von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen abgeschreckt und überhaupt die Judenchristen samt Barnabas von der Gemeinschaft mit den Heidenchristen abgezogen, also ein förmliches Schisma hervorgerufen haben, so ist es eine naheliegende, ja notwendige Folgerung, daß die „eingedrungenen Falschbrüder" ursprünglich überall Anhänger und Sendlinge des Jakobus gewesen sind, die dem gesetzesfreien Evangelium des Paulus entgegengearbeitet und von ihm und von den Gliedern seiner Gemeinden verlangt haben, daß sie sich vollständig auf den Boden des Gesetzes stellten, sich beschneiden ließen und die ganze Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllten. Kurz, wir dürfen mit guten Gründen annehmen, daß Jakobus, der Bruder Jesu, und seine Anhänger die Hauptgegner des Paulus und seiner Mission gewesen und von diesem insbesondere auch im Galaterbrief bekämpft worden sind. Jakobus und seine Partei sind die Hauptvertreter des gesetzesstrengen Messianismus und als solche die unerbittlichen Gegner der gesetzesfreien, paulinischen Mission. Sie haben in Jerusalem verlangt, daß Titus beschnitten werde und gerade diese

Forderung hat den Paulus veranlaßt, aus der Beschneidungsfrage einen casus belli zu machen und ihnen auch nicht einen Augenblick — durch die Beschneidung des Titus — nachzugeben, weil er damit prinzipiell ihren Standpunkt anerkannt und die Wahrheit des gesetzesfreien Evangeliums aufgegeben hätte. Nur so konnte er das gesetzesfreie Evangelium retten, das er später den Galatern verkündet hat (Gal 2, 5). Diese Falschbrüder und Eindringlinge haben in Antiochia ein Schisma zwischen Heiden- und Judenchristen hervorgerufen und sogar den Petrus und Barnabas in ihrem Verhalten zu den Heidenchristen auf Abwege gelockt. Sie haben später die galatischen Gemeinden verwirrt und das Evangelium von dem Christus verkehrt. Von ihnen sind hierbei alle Angriffe auf Paulus ausgegangen, zu deren Widerlegung er das Sendschreiben an die galatischen Gemeinden gerichtet hat. Der Galaterbrief ist in der Hauptsache eine Polemik des Paulus gegen die Falschbrüder von Jerusalem und ihr geistiges Haupt Jakobus, den Bruder des Herrn. Nicht Petrus und Paulus, wie die Tübinger den Gegensatz formuliert haben, sondern die Partei des Jakobus und Paulus, das sind die beiden scharfen Spitzen, die sich in der Weiterentwicklung der neuen messianischen Bewegung unversöhnlich gegenüber gestanden haben. Zwischen diesen Spitzen haben Petrus und Johannes, vorübergehend Jakobus selbst, eine vermittelnde und versöhnende Stellung eingenommen. Aber umsonst, sie haben wohl ein Schiedlich-Friedlich, eine Trennung der Missionsgebiete der älteren Apostel und des Paulus in Vorschlag gebracht, aber, wie der Vorgang in Antiochia und später in Galatien zeigt, nicht zu hindern vermocht, daß die streng gesetzliche Jakobuspartei das Evangelium des Paulus nicht anerkannt und ihm überall entgegengearbeitet hat.

Das ist die geschichtliche Sachlage, von der aus der Galaterbrief mit seinem Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem, die Vorgänge in Antiochia und mit seiner Schilderung der galatischen ταράσσοντες einzig und allein verstanden werden kann.

Das Hauptwort, mit dem die jakobinischen Eiferer für die Bindung der neuen Religionspartei an das alte Judentum gegen Paulus gefochten haben, hat gelautet: Paulus besitzt keine von Gott selbst ihm geoffenbarte Erkenntnis des Messias Jesus. Das Geheimnis des Messias, d. h. daß Jesus erst nach seinem Tode von Gott zum Messias erklärt, erhöht und der Menschheit als solcher feierlich, inmitten der großen Offenbarungsträger des alten Bundes, vorgestellt worden ist, ist dem Petrus geoffenbart worden und durch ihn den Gliedern der palästinischen Gemeinden.

Der „Christus“ des Paulus ist Menschenwerk, Menschenwitz, Eingebung von Fleisch und Blut. Die von Paulus behauptete Christusoffenbarung bei Damaskus ist keine οὐράνιος ὀπτασία. Paulus hat nicht das Recht, sich Apostel Jesu Christi zu nennen. Sein Evangelium ist falsch. Die Freiheit vom Gesetz ist eine Freiheit zur Sünde. Das rechte Evangelium ist im Besitze der Säulen der Gemeinde von Jerusalem, die auf den Glauben an den erhöhten Messias gegründet ist, der bei seiner baldigen herrlichen Wiederkunft das Volk Gottes in den Besitz der verheißenen Seligkeit einsetzen wird. Nur durch den Glauben an den Messias Israels und durch die Aufnahme in die israelitische Volksgemeinde können die Heiden Anteil haben an dieser Seligkeit (vgl. Lipsius H. C. II, 2, 5).

Mit solchen Worten haben die ταράσσοντες, durch eine angesehene Persönlichkeit aus Jerusalem unterstützt (Gal 5, 7. 10) — Lipsius vermutet ebenfalls Jakobus — die Galater so bezaubert, daß ihnen das vor die Augen gemalte Bild des gekreuzigten Christus verblaßte, sie im Begriffe standen, sich von Paulus und seinem Evangelium abzuwenden.

In der Antwort des Paulus auf die Angriffe der „eingedrungenen Falschbrüder“ beschäftigt uns bloß die Verteidigung seines Evangeliums als einer göttlichen Offenbarung. Dies ist der Angelpunkt, um den sich der Streit dreht. Paulus betont gleich im Beginn des Briefes, daß er die Berechtigung zur Verkündigung des Evangeliums nicht von Menschen erhalten habe und daß er mithin auch nicht ein bloßes Werkzeug oder ein Sprachrohr von andern, etwa der Urapostel sei. Vielmehr hat er sein Evangelium durch eine Offenbarung Jesu Christi selbst erhalten, nicht durch eine Offenbarung des lebenden, irdischen und fleischlichen Christus, sondern durch eine Offenbarung dessen, den Gott von den Toten erweckt hat. Paulus spielt also schon hier ganz deutlich auf das Ereignis an, das in seinem Leben Epoche gemacht und den Verfolger der messianischen Gemeinden zum Verkünder ihres Glaubens umgewandelt hat. Dies ist und bleibt der Angelpunkt der Beweisführung für die Wahrheit seines Evangeliums und seiner Verteidigung gegen die Angriffe der Jakobuspartei. Wie in keinem andern Briefe verweilt er daher mit Nachdruck bei diesem epochemachenden Ereignis, dessen Bedeutung und Tragweite er den Galatern eindringlich schildert, weil sein Evangelium, sein Beruf als Heidenapostel, seine ganze Persönlichkeit mit diesem Ereignis steht und fällt. Da es gar keinem Zweifel unterliegen kann, daß die jakobinische Partei dieses Ereignis nicht anerkannt hat, weil sie den paulinischen Messias verwarf, so muß dem Paulus alles daran liegen, dieses Ereignis genau auf dieselbe Höhe zu heben, in welcher für die jerusalemische

Urgemeinde das für Petrus und die Urgemeinde epochemachende Ereignis, die sogenannte Verwandlung Jesu vor Petrus, steht. Dies ist der Nerv der Beweisführung des Paulus und nur, wer diesen Nerv berührt, versteht, was Paulus mit seinen Ausführungen gegenüber den Säulen der Urgemeinde sagen will. Gerade dieser Nerv aber ist bis jetzt nicht bloßgelegt worden. Es fällt dem Paulus nicht ein — darin ist er gerechter als die altkonservativen Messianer — dem Petrus zu bestreiten, daß er zuerst den auferstandenen, bei Gott lebenden, zur Rechten Gottes sitzenden, zur Macht des Messias erhöhten, in Herrlichkeit das Reich des künftigen Äons aufrichtenden Jesus erkannt, oder wie der Hebräer lieber sagt, geschaut habe, und er sagt in der bekannten Stelle 1 Kor 15, 5ff. ausdrücklich, daß der Auferstandene ihm, dem Verfolger der Gemeinde Gottes, zuletzt erschienen sei. Das macht ihn für einen Augenblick so demütig, daß er sich kaum für würdig hält, ein Apostel genannt zu werden. Wenn nun aber seine Gegner diese Christuserscheinung bestreiten, ihm den Apostelberuf absprechen und damit alles verwerfen und vernichten, was Gott in ihm gewirkt hat, so ist klar, daß einem solchen Verhalten gegenüber das Selbstgefühl des Apostels wieder gewaltig in die Höhe schnellen und ihn zu Äußerungen treiben muß, in denen nicht mehr der ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, sondern der den Säulen der Urgemeinde gleichberechtigte Apostel der Heiden zu uns spricht. Und das tut Paulus im Galaterbrief dadurch, daß er die ihm zuteil gewordene Offenbarung Jesu Christi durchaus auf eine Linie stellt mit der messianischen Erkenntnis des Petrus und der Urgemeinde, daß er die volle Selbständigkeit seiner Offenbarung und ihren eigentümlichen Wert behauptet, daß er mit einer gewissen Ironie von den hochmögenden Säulen der Urgemeinde spricht, sein Verhältnis zu ihnen als ein ungemein loses und belangloses darstellt und sich sogar — und dies ist ein höchst wichtiger Punkt — des Umstandes rühmt, daß er sofort nach seiner Bekehrung in keiner Weise sich mit „Fleisch und Blut" über den Inhalt der ihm zuteil gewordenen Offenbarung beraten und auch nicht etwa nach Jerusalem zu den älteren Aposteln hinaufgezogen sei, um ihre Belehrung zu suchen. Ohne Fleisch und Blut zu beraten, ohne mit den ältern Aposteln über den merkwürdigen Umschwung zu reden, der den racheschnaubenden Pharisäer zu einem Apostel des gekreuzigten Messias gemacht hat, zieht sich Paulus sofort in die Gegenden südöstlich von Damaskus zurück, um den Umschwung geistig nach allen Seiten ausreifen zu lassen, und erst, nachdem sich ihm die neue Erlösungslehre in allen Teilen wesentlich befestigt hat, nach drei Jahren, setzt er

sich mit Kephas in Verbindung und sucht Jakobus, den Bruder Jesu auf. Unglaublich! werden die Galater bei dieser Stelle des Briefes ausgerufen haben. Der Apostel fühlt selbst in gewissem Sinne das Ungeheuerliche, Unnatürliche, Unmenschliche, das in seinem Verhalten liegt und als solches von den Lesern des Briefes empfunden werden mußte. Darum sieht er sich gedrängt, in feierlichen Worten die Wahrheit seiner Mitteilung zu verbürgen: „Was ich aber euch schreibe: siehe, es ist vor Gottes Angesicht, daß ich nicht lüge."

Man muß unseres Erachtens aus diesen lakonischen Angaben des Paulus über sein Verhalten nach der Entscheidung bei Damaskus noch etwas mehr herauslesen, als bis jetzt geschehen ist. Legt Paulus selbst ein solches Gewicht auf die Tatsache seiner völligen Isolierung nach dem seelischen Umschwung, daß er es für nötig hält, die Wahrheit dieser Tatsache sozusagen eidlich zu bezeugen, so werden wir mit guten Gründen annehmen dürfen, daß Paulus mit der Mitteilung dieser Tatsache den Angriffen der Jakobuspartei auf das Entschiedenste entgegentreten und sein von dieser Partei erschüttertes Ansehen bei den Galatern wiederherstellen wollte.

Zweierlei hat Paulus mit voller Absicht in die Schilderung seines Zustandes sofort nach dem seelischen Umschwunge aufgenommen, um dadurch den Lesern des Briefes die Eigentümlichkeit, Selbständigkeit, Reinheit und innere Berechtigung der ihm zuteil gewordenen Offenbarung Jesu Christi zu beweisen. Die erste Zuständlichkeit seines durch den Umschwung tief aufgewühlten Gemütes drückt Paulus durch die lapidaren Worte aus: εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι. Diese hochwichtigen und für die paulinische Christologie entscheidenden und nach allen Seiten hin Licht werfenden Worte sind bis jetzt nicht verstanden. Paulus kann damit nicht sagen wollen, er habe es sofort nach seiner Bekehrung absichtlich unterlassen, sich mit Menschen über sein Evangelium zu besprechen, d. h. über die ihm zuteil gewordene Offenbarung ihren Rat oder ihre Belehrung einzuholen. Hätte Paulus dies sagen wollen, so hätte er ausdrücklich die Menschen im Gegensatze zu Gott genannt, wie er es 1, 1. 10. 11, 12 getan hat. Es ist nicht anzunehmen, daß Paulus die Antithese: Gott und Menschen jetzt plötzlich und in einem vereinzelten Falle durch die Antithese: Gott und Fleisch und Blut ersetzt haben sollte. Wenn man sich für die Bedeutung von Fleisch und Blut = Mensch im Unterschied von Gott auf Mt 16, 17 beruft, so werden wir bald sehen, daß Mt 16, 17 nach Gal 1, 16 und nicht umgekehrt zu verstehen ist. Zudem entspricht es nicht dem mit

οὐδὲ angereihten Gedankenfortgang, wenn schon unter „Fleisch und Blut" Menschen gemeint sein sollen, mit denen sich Paulus über die ihm zuteil gewordene Offenbarung nicht besprochen hat. Was hätten das für Menschen sein sollen? Die Jünger in Damaskus, von denen die spätere Legende über die Bekehrung des Paulus zu melden weiß? Dann hätte sich Paulus anders ausgedrückt. Zudem aber ist es durchaus unwahrscheinlich, unpsychologisch und sinnlos, daß der Verfolger der versprengten Jünger in Damaskus nach seiner Bekehrung mit diesen Leuten nicht über seinen religiösen Umschwung gesprochen haben sollte. Glaubt man wirklich, Paulus habe mit den neuen Glaubensgenossen, von denen dasselbe zu sagen ist, was Paulus (Gal 1, 22—24) von den Christengemeinden Judäas sagt, über dieses für ihn und für sie hochwichtige Ereignis nicht gesprochen? Was hat er denn wohl so lange in Damaskus bis zu seiner Flucht getan, zu der ihm die neuen Glaubensgenossen verholfen haben? (2 Kor 11, 32f.) Der Ausdruck „Fleisch und Blut" geht also nicht auf Menschen, sondern diese werden erst im Gedankenfortgang mit den Worten οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους angeführt. Die Urapostel, das sind die Leute, mit denen sich Paulus nach aller Erwartung über die ihm zuteil gewordene Offenbarung des Messias hätte besprechen sollen, mit denen er sich aber gleich nach seiner Bekehrung nicht besprochen hat. Erst nach drei Jahren hat er für gut befunden, den Kephas kennen zu lernen und dem Jakobus einen Besuch zu machen. Das Warum liegt auf der Hand. Sein Evangelium ist nicht κατὰ ἄνθρωπον, er hat es nicht von einem Menschen empfangen und ist darin nicht von einem Menschen unterrichtet worden. Er hatte es von Gott selbst empfangen, er war mit sich darüber im Reinen und fertig und die Säulen von Jerusalem konnten ihm nichts geben, was er nicht schon besaß.

Darnach ist „Fleisch und Blut" nicht von Menschen zu verstehen, denen Paulus das ihm geoffenbarte Geheimnis des gekreuzigten Messias vorenthielt, sondern Paulus will sagen, die ihm gewordene göttliche Belehrung über Wesen, Bedeutung, Kraft und Tragweite des vor kurzem gekreuzigten und von ihm als Revolutionär und Ketzer tödlich gehaßten Jesus sei derart gewesen, daß sie sofort und radikal alle aus jüdischem Fleisch und Blut stammenden, irdischen, fleischlich-nationalen, partikularen Vorstellungen, Wünsche, Bestrebungen und Hoffnungen niederschlug und daß es dem also belehrten, von Gott selbst in das Geheimnis des Messias eingeweihten Paulus nicht mehr einfallen konnte, sich in dieser Frage noch von jüdischem Fleisch und Blut, also von seiner eigenen Natur,

seinen hergebrachten und angeborenen Vorstellungen, Wünschen und Erwartungen beraten zu lassen. Jüdisches Fleisch und Blut, will Paulus sagen, konnte mir nichts mehr helfen und durfte nicht mehr mitsprechen, wo ich von Gott selbst über das Geheimnis des Messias und über meinen Beruf, den Heiden diesen Messias zu verkünden, abschließend belehrt war.

Auf den Ausdruck εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι ist also ein anderes und viel größeres Gewicht zu legen, als bisher geschehen ist. Nicht umsonst schildert Paulus seinen Wandel im Judentum, seinen übermäßigen Eifer in der Verfolgung der Kirche Gottes, seinen Fanatismus, der ihn für alle Belehrung unzugänglich machte, seinen Eifer für die väterlichen Überlieferungen, der sich ganz und gar auf den Boden der in den jüdischen Schulen erlernten Auslegung und Auffassung des jüdischen Gesetzes gestellt hat. Das alles, was ihn zur Verfolgung der Messianer nach Damaskus führte, war in jenem entscheidenden Augenblicke wie weggeblasen, weggeblasen mithin auch alle jüdischen, fleischlich-nationalen, in σὰρξ καὶ αἷμα wurzelnden Vorstellungen vom Messias, und klar und leuchtend stand vor dem Geiste des Paulus der neue Christus, die καινὴ κτίσις, der σωτὴρ τοῦ κόσμου, der Gekreuzigte und Auferstandene, der ein Erlösungsprinzip für die ganze Menschheit ist und mithin nicht mehr den Juden, sondern den „Völkern" verkündet sein will und verkündet werden muß. Warum verbindet Paulus überall die ihm gewordene Offenbarung des Messias mit dem Berufe zur Heidenmission? Darum, weil ihm von Anfang an der Messias nicht in der Gestalt von σὰρξ καὶ αἷμα, nicht als jüdischer Messias, als Messias von jüdischem Ursprung, jüdischem Wesen, jüdischem Wandel, jüdischer Tendenz, sondern als ein von Gott von Ewigkeit her zur Erlösung der Menschheit bestimmtes Prinzip oder als ein göttlich-menschliches Mittelwesen zwischen Gott und der dem Tode und dem Verderben anheimgefallenen Menschheit erschienen ist. Dies ist vielleicht das letzte, bis zu dem wir im Verständnis der paulinischen Christologie vordringen können. Wir möchten dies letzte nicht mit Wrede so ausdrücken, daß wir annehmen, Paulus habe bereits an ein Himmelswesen, an einen göttlichen Christus geglaubt, ehe er an Jesus glaubte. Gesetzt auch, jüdische Apokalypsen kennen wirklich einen Messias, der vor seinem Erscheinen bereits im Himmel lebt und erhabener ist als selbst die Engel, so war dies doch erst recht wieder σὰρξ καὶ αἷμα; denn kein Jude, der an diesen himmlischen Messias glaubte, hätte zugleich geglaubt, daß der Messias auch in der tiefsten Erniedrigung, sogar im Tode am Kreuze, noch dieser Messias sein würde. Der Jude kennt nur einen zu Gott erhöhten, über

5. 5. 1907

Israel herrschenden, die Welt richtenden, die Heiden vernichtenden Messias. Nun ist ja ganz richtig, daß Paulus den gekreuzigten Jesus auch in dieser Herrlichkeit kennt und daß er dem Auferstandenen und Erhöhten sogar Präexistenz und Anteil an der Weltschöpfung beilegt. Aber diese Vorstellungen sind es nicht gewesen, die in Paulus den religiösen Umschwung hervorgerufen haben. Paulus kam von der Tatsache der Kreuzigung Jesu her, die das Siegel auf die Verwerfung dieses Propheten durch sein Volk gedrückt hat — eine Verwerfung, mit der Paulus durchaus einverstanden gewesen ist. Der Kreuzestod Jesu war für den Zeloten Paulus gerade so gut ein Ärgernis, wie für alle Volksgenossen. Ein am Holze Hängender war schon durch das Gesetz verflucht. Einen solchen für den Messias zu halten, wie es die Voraussetzung der neuen messianischen Sekte war, bedeutete für Paulus Wahnsinn und Aufhebung des Gesetzes, Blasphemie. Jüdisches Fleisch und Blut, das in den Leiden mit Vorliebe die göttliche Strafe für die Sünde sieht, konnte am Kreuze nur Ärgernis nehmen uud Paulus mußte daran um so mehr Ärgernis nehmen, als er als Schriftgelehrter und Gesetzeskundiger noch viel strenger auf dem Standpunkte des Gesetzes stand, als die Anhänger Jesu, deren Verhältnis zu Gesetz und Überlieferung und zu der herrschenden Kirche durch die Lehre und das Verhalten Jesu doch schon bedeutend gelockert worden war.

An dieser Stelle, am Ärgernis des Kreuzes, nicht an dem bereits vorhandenen Glauben an einen göttlichen Christus, hat die Bekehrung genannte Peripetie eingesetzt. Paulus hat den Kreuzestod Jesu plötzlich in einem anderen Lichte geschaut, als ihn Fleisch und Blut vorher hatten erkennen lassen. Eine vollständige Umwertung des Todes Jesu — das ist der Grund und Ursprung dessen, was Paulus seinen Christus, sein Evangelium, seine neue Schöpfung, sein Leben in Christus genannt hat. Sein Evangelium, das sich in jenem Augenblicke bildete, krystallisierte durchaus um den schöpferischen Mittelpunkt, um die wesentlich neue Schätzung des Todes Christi, die Wrede bei der Abschätzung des Abstandes zwischen der Urgemeinde und Paulus erst in dritte Linie rückte (Paulus S. 96). Sie ist aber unbedingt in erste Linie zu rücken, denn hier ist der schöpferische Punkt, der das jüdische Fleisch und Blut mit seiner ganz verkehrten Auffassung des Leidens als Ausfluß einer göttlichen Strafgerechtigkeit und des Zornes Gottes überwunden und Leiden und Tod in die Offenbarung einer göttlichen Liebestat verwandelt hat. In jenem entscheidenden Augenblicke, als Paulus zu dieser Umstimmung seines Gemütes gelangte, als sich ihm das Kreuz

des am Holze hängenden und vom Gesetz Verfluchten zu einer Liebestat Gottes und des Gekreuzigten selbst umwandelte, da waren die Grundlagen der paulinischen Form jenes neuen religiösen Lebens gelegt, das Jesus in unwiederholbar einzelpersönlicher Form gelebt hatte. Das Leiden und der Tod Jesu nicht eine Strafe, ein Ausfluß des Zornes Gottes, oder eine bloß von Menschen verhängte schimpfliche Erniedrigung zu einer Sklavenstrafe, sondern die Kundgebung einer neuen, über alles Judentum hinausgehenden, das Gesetz mit seinen Forderungen niederschlagenden, die Menschheit vom Gesetz und der vom Gesetze bewirkten sündigen Übertretungen erlösenden Liebe Gottes und des zu diesem Zwecke gesandten Sohnes Gottes — das ist summa und medulla des paulinischen Evangeliums, das in einem Augenblicke der Gemütsumstimmung konzipiert und später in langer dialektischer, polemischer, vielfach höchst verwickelter Denkarbeit zu einer förmlichen Weltanschauung erweitert wurde. Eine Umstimmung des Leidens und Todes Jesu in einen erlösenden, reinigenden, erhöhenden und beseligenden Lebenswert, ausgegangen von der göttlichen Liebe des Vaters und seines diesen Liebeswillen vollziehenden Sohnes, der sich selbst dahingegeben hat um unserer Sünden willen, um uns zu befreien aus dieser gegenwärtigen bösen Welt — das ist das ganze ABC der paulinischen Christologie oder christologischen Gnosis. Zuerst erfuhr Paulus diesen lebendigen Mittelpunkt seines Gemütes, machte er die innere und innigste Erfahrung, daß Gott im Tode Jesu sich nicht, wie jüdische σὰρξ καὶ αἷμα empfunden, als Zorn, Strafe, Unheil, Fluch, Verderben, sondern vielmehr als eine Liebesmacht kundgegeben habe, welche das ganze jüdische Gesetz und Fleisch aufhob, um in dieser neuen Offenbarung der Liebe die Völker segnend zu umfassen (Gal 3, 14) und die neue Schöpfung der Welt, ihrer Sünde und bösen Beschaffenheit gekreuzigten Menschheit (Gal 6, 14f.) herbeizuführen. Nachdem dies geschehen war, hat sich Paulus nicht weniger als drei Jahre Zeit gelassen, diesen Umschwung nach allen Seiten zu begründen und festzustellen, mit seinen bisherigen Einsichten und Erkenntnissen zu vermitteln, um sodann in Syrien und Cilicien mit der Predigt von der Torheit des Kreuzes zu beginnen. Erst im Verlaufe dieser allseitigen, dialektischen, polemischen, zum großen Teil mit rabbinischen Gedankengängen arbeitenden, dann aber auch von den Bedürfnissen und Erfahrungen der Heidenchristen und von der pessimistischen Stellung des Paulus zur gegenwärtigen Erscheinungswelt bestimmten Vermittlung der von Gott im Tode Jesu der Menschheit bezeugten Liebesmacht ist Paulus allmählich zu seiner Aufhöhung des Jesusbildes

zum wahren, einzigen und allgemeinen Erlöser der Menschheit gekommen, das die ganze theologische Weltanschauung der Folgezeit beeinflußt hat. Aber wir wiederholen: Nicht hat Paulus einfach den Messias der Apokalypsen auf den historischen Jesus übertragen. Nicht ohne Grund kommt der „Menschensohn" der Synoptiker und Apokalypse bei ihm niemals vor, wenn auch der erhöhte Christus bei der Parusie einige Funktionen ausübt, die bei den Synoptikern dem in Herrlichkeit kommenden Menschensohn zugeschrieben werden. Sondern aus der individuellen, für jüdisches Fleisch und Blut durchaus neuen Erfahrung, daß Gott gerade in Ärgernis des Kreuzes der ganzen Menschheit sein tiefstes Wesen als Gnade, Liebe, Heil, Erlösung und Seligkeit hat erkennen lassen, ist ihm die Gestalt des am Kreuze hängenden und vom Gesetze verfluchten Jesus zu einem menschlichen Heilbringer emporgewachsen, der bei Paulus noch dämonisch — dämonisch im Sinne Platons und Goethes — eine μορφὴ θεοῦ ist (Phil 2, 6), aber schon in der folgenden Generation, in den Pastoral- und Ignatiusbriefen in einer den Monotheismus gefährdenden Form zu einer dem alten Gott-Vater ebenbürtigen Gott-Sohn, Gott-Logos oder Gott-Menschen emporgewachsen ist. Wir brauchen nicht hinzuzufügen, daß wir die Parallelisierung der Übertragung des himmlischen Messiasbildes auf Jesus als Inhalt der Damaskusvision mit der Übertragung des johanneischen Logos auf Jesus (Wrede S. 87 Anm. Vgl. S. 99) nicht gutheißen können, verzichten aber selbstverständlich an dieser Stelle darauf, an der fixen Idee der Theologen vergeblich zu rütteln.

Damit ist in der Hauptsache die Wendung εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι erklärt und gezeigt, daß Paulus das allen Juden unüberwindliche Ärgernis des Kreuzes zum Ausgang genommen hat, um von hier aus mit aller Kraft die Umstimmung und Umwertung dieser Tatsache nach allen Seiten zu verfolgen, und zu zeigen, daß Gott in dieser Tatsache die Geltung des Gesetzes abgeschafft und der Menschheit einen neuen Heilsweg gezeigt habe. Wir können selbstverständlich auch heute noch recht wohl verstehen und mit Paulus darin übereinstimmen, daß die völlige Hingabe des Menschen an die in ihm wirkende geheimnisvolle Macht, die jeder nach seiner besonderen Erfahrung benennen mag, gerade der höchste Beweis der vollkommenen Solidarität und Gemeinschaft des Menschen mit der grenzenlosen Macht bedeutet, und können darum auch heute noch lebendig nachfühlen, was Paulus Röm 8, 35—39 über diese vollkommene, jede Gegeninstanz ausschließende, Solidarität gesagt hat. Sind uns auch die einzelnen Gedankenreihen fremd ge-

worden, in denen Paulus das Ärgernis des Kreuzes gegenüber den Forderungen des mosaischen Gesetzes als göttlichen Heilswegs gerechtfertigt und die Gestalt des gekreuzigten Jesus zum Mittelpunkt einer neuen Erlösungsreligion gemacht hat, so hat er doch darin recht, daß der Jesus, der bei der Menschheit bleibt bis an das Ende der Tage (Mt 28, 20), nichts anderes ist, als die in der Menschheit fortwirkende Macht der Erlösung von der Welt, die eigene, einzelpersönliche Bewährung der Menschen im Dienste der höchsten Macht, von dem Grillparzer sagt:

Wem sich höhere Mächte künden,
Muß auch ewig sich verbünden,
Oder nahen mög' er nie:
Halben Dienst verschmähen sie.

Aber wie dem sei, für Paulus war die Erfahrung, daß Gott im Kreuzestode Jesu der Menschheit den Weg gezeigt habe, der bösen Welt abzusterben und ewiges Leben zu gewinnen, der Mittel- und Angelpunkt seiner Erlösungsreligion. Er war das, was er als ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ von Anfang bis zu Ende seiner Laufbahn allen Gegnern, allen Andersdenkenden, selbst den Uraposteln, allem jüdischen Fleisch und Blut gegenübergestellt hat.

Vortrefflich bestätigt sich diese Auffassung auch von der sprachlichen Seite her durch 1 Kor 15, 50, wo es heißt: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben. Da ist unter σὰρξ καὶ αἷμα so wenig wie Gal 1, 16, Mt 16, 17 der Mensch im Gegensatz zu Gott verstanden. Sondern gemeint ist die irdisch-sinnliche, natürliche und damit dem Tode unterworfene Erscheinungsgestalt des Menschen, welche nicht als solche in das Reich Gottes übergeht, sondern der Verwandlung in einen lichten, verklärten, geistigen Leib Platz macht. Das ist nur die letzte Folge davon, daß Jesus dem Apostel nicht als Fleisch und Blut geoffenbart ist. Wie Jesus dem Apostel nicht als Fleisch und Blut nahe getreten ist, sondern als neue Schöpfung, in der die armseligen στοιχεῖα τοῦ κόσμου abgetan waren, so wird auch der mit der Auferstehung eintretende neue Zustand der Gläubigen nicht mehr mit dem Fleisch und Blut der jüdischen Vorstellungen behaftet, „alle nationalen Träume, wie sie der Jude hegt, werden ebenfalls mit der Welt des Fleisches begraben sein" (Wrede Paulus S. 69).

Immer also, ob wir auf den Anfang oder auf das Ende der paulinischen Erlösungslehre blicken, stets legt sie das Hauptgewicht auf das, was dem Juden ein Ärgernis ist, auf das Kreuz als den Heilsweg, auf dem Gott das jüdische Fleisch und Blut abgetan hat, und auf dem

also auch Paulus der Welt und dem Fleische abgestorben ist, um, was er noch im Fleische lebte, im Glauben an die erlösende Macht des Kreuzes zu leben.

IV.

Mit dieser Erklärung von Gal 1, 16b tritt nun auch die zweite Angabe des Paulus in ein helleres Licht, die von seinem Verhalten — ein Verhältnis kann man es kaum nennen — zu den Uraposteln spricht. Wenn behauptet wird, der Bericht des Apostels enthalte Dunkelheiten, er sei in einer leidenschaftlichen Stunde geschrieben und es sei vielleicht ein wenig „Beleuchtung" in Abzug zu bringen, so sind jetzt diese Dunkelheiten doch wohl aufgehellt. Auf die „leidenschaftliche Stunde" möchten wir nicht allzuviel geben. Der Apostel kannte seine Gegner schon lange und wußte, daß er mit ihnen einen unversöhnlichen Kampf zu führen habe. „Leidenschaftlich" hat er gegen diesen Gegner immer gesprochen, schon in Jerusalem, dann in Antiochia und wo immer sich ihm Gelegenheit bot. Wenn man das „Leidenschaftliche" schlechtweg oder vorwiegend als einen Mangel ansieht, so muß man den ganzen Paulus ablehnen. Richtig ist, daß ihn seine Leidenschaftlichkeit öfters zu Unbilligkeiten und schroffen Urteilen über seine Gegner verführt hat. Aber in der Hauptsache, oder genauer gesagt, in dem, was für Paulus die Hauptsache war, im Nerv seines religiösen Wesens, das durch den Eindruck der Offenbarung Gottes im Kreuze Christi umgestimmt war, hierin hat sein leidenschaftliches Temperament keine entscheidende Stimme gehabt. Das hat er nicht aus Freude an Polemik ersonnen oder als Marotte festgehalten, um den Uraposteln einen Schabernack zu spielen. Hier ist der gewaltige Ernst und das unendlich tiefe Gemüt eines Mannes nicht zu verkennen, der aufs innigste davon durchdrungen war, daß der tiefste Sinn des Menschenlebens der sei, mit Christus der Welt gekreuzigt zu sein, um das „Reich Gottes", die Heimat des Ewigen, Unvergänglichen zu erben, dessen Botschaft kein Ohr von Fleisch und Blut zu fassen vermag. Wenn dies eine Leidenschaft ist, — diese Leidenschaft zittert allerdings durch den ganzen Galaterbrief, und nicht nur in der Stunde oder in den Augenblicken, da Paulus am Schlusse eigenhändig seine großen Buchstaben auf das Pergament hingemalt hat, sondern sie durchzieht wie ein Feuerstrom des Apostels ganzes Leben, von Damaskus bis nach Rom. Das ist nicht mehr bloße Leidenschaft von Fleisch und Blut, das ist das Übermenschliche, Übermächtige, Allmächtige, das in armen, schwachen und gebrechlichen Menschen nach Gestalt ringt und

ihn in den großen Augenblicken seines Lebens über den Strom der Vergänglichkeit hinwegträgt auf festes Land, das dem Jammer des Irdischen und der menschlichen Bedürftigkeit entzogen ist.

Auch die „Beleuchtung“ möchten wir nicht in Abzug bringen. Der Apostel verfolgt allerdings von 1, 17 an die bestimmte Tendenz, seine Unabhängigkeit von den Aposteln in Jerusalem darzutun. Aber da war jetzt, nach dem Gesagten, nichts mehr zu „beleuchten“. Hat er in Jesus nicht mehr den Messias für das jüdische Fleisch und Blut gesehen, sondern das von Gott begnadigte Erlösungsorgan der ganzen Menschheit soweit sie vor dem Geiste des Paulus stand, so begreift es sich vollkommen und ohne alle „Beleuchtung“, daß Paulus sich in keiner Weise beeilte, den Häuptern der messianischen Sekte seine Entdeckung vorzulegen, sich mit ihnen darüber zu besprechen, sich von ihnen vielleicht korrigieren zu lassen. Gewiß, das Verhalten ist sonderbar und wäre bei jedem andern unerklärlich, der nicht Paulus heißt. Darum die feierliche Versicherung 1, 20. Aber Paulus hat eben von Anfang an (εὐθέως) einen andern Weg eingeschlagen, als die Urapostel, und hat sich, weil er ganz wohl wußte, wie schwer eine Verständigung mit dem jüdischen Fleisch und Blut sei, gar nicht beeilt, mit den Uraposteln diese Verständigung zu suchen. Und als er sie, drei Jahre nach dem großen Umschwung, suchte, wie wenig ist auch da von einem eigentlichen Verhältnis oder gar von einer vertrauten Freundschaft mit den Uraposteln zutage getreten. Auch jetzt sucht er nur den Petrus auf und bleibt bei ihm bloß 15 Tage, „genug, um seine Bekanntschaft zu machen, nicht genug, um bei ihm in die Schule zu gehen“ (Lipsius H. C. II, 2, 16). Dem Jakobus hat er bloß einen Besuch gemacht, offenbar als dem Bruder des Herrn. Aber die kühle und lakonische Art, in der Paulus diesen Besuch erwähnt, zeigt deutlich, wie wenig es auch hier zu einem geistigen Verhältnis gekommen ist. Paulus spricht sich ja nie direkt gegen Jakobus aus, aus Respekt natürlich gegen den Bruder Jesu, aber aus dem, was er nicht sagt, läßt sich deutlich entnehmen, daß er auf dieser Seite noch viel weniger Entgegenkommen, Verständnis und gar Billigung erwarten durfte, als von Seiten des Petrus.

Nach diesem Minimum von Beziehungen beginnt Paulus seine Missionstätigkeit in Syrien und Cilicien, fern von Jerusalem und den palästinischen Missionaren nur vom Hörensagen bekannt. Er wendet sich nicht an sie, denn sein Evangelium ist nicht für die Kreise bestimmt, in denen die „Säulen“ den Ton angeben. Nach einer Zwischenzeit von vierzehn Jahren endlich tut Paulus, was er bisher kaum dem Petrus

gegenüber getan hat. Er geht mit Barnabas und dem unbeschnittenen Titus nach Jerusalem, um der dortigen Gemeinde und insbesondere ihren Häuptern sein Evangelium auseinanderzusetzen. Das ist also eine neue Wendung oder eine neue Taktik im Verhalten des Paulus zur Urgemeinde, die von dem früheren Verhalten stark abweicht und mithin einen besondern Grund gehabt haben muß. Der Grund kann nicht darin liegen, sich von den Uraposteln belehren zu lassen oder sein Evangelium ihrem Richterstuhl zu unterwerfen, ob es richtig und haltbar sei oder nicht. Davon kann nach dem ganzen Charakter des Paulus keine Rede sein. Wer durch die Mitnahme des unbeschnittenen Heidenchristen Titus zum voraus so offenkundig demonstrierte, der ging nicht nach Jerusalem, um dort ein Urteil zu vernehmen. Die Sache ist vielmehr die, daß offenbar der Mission des Paulus in Syrien von Seiten der eingeschlichnen Falschbrüder Opposition gemacht worden ist. Darauf läßt die Wiederholung dieser Taktik Gal 2, 11 ff. schließen. Paulus weiß ganz gut, von wem diese Opposition ausgeht oder von wem sie autorisiert ist und auf wen sie sich beruft: auf die δοκοῦντες und die στῦλοι von Jerusalem. Darum hat er sich mit diesen direkt auszusprechen und dadurch die Quellen der Opposition zu verstopfen. Er will fürderhin nicht wieder in die Lage versetzt sein, „vergebliche Arbeit zu tun", wie ihm von den Falschbrüdern vorgeworfen worden ist und darum will er aus dem Munde der Urapostel selbst vernehmen, wie sie sich zu seinem Evangelium stellen. Er will die Opposition zum Schweigen bringen, indem er die Urapostel selbst zu einem Ausspruch über sein Lebenswerk veranlaßt. In diesem Sinne führt Paulus seine Reise nach Jerusalem auf eine „Offenbarung" zurück (2, 2). Das will heißen: Nicht um seiner Persönlichkeit willen, sondern um der Sache der evangelischen Predigt willen hat er sich zu diesem Schritt entschlossen. Sicher ist auch dies nicht Beleuchtung, so wenig wie der Eid (1, 20), sondern einfach der Ausdruck der Sachlage — daß Paulus sich um der heiligen Sache willen gedrungen gesehen hat, mit der Opposition in Jerusalem einmal scharfe Abrechnung zu halten und sich klaren Wein einschenken zu lassen, ob und wie weit diese Opposition von den στῦλοι gestützt sei oder nicht. Nicht auf den „Spruch der Urapostel" kommt es ihm an, der ihm sagen soll, ob er vergeblich gelaufen sei oder nicht, sondern er wollte wissen' ob und wie weit die Gegenarbeit der palästinischen Sendlinge durch das Ansehen der Urapostel selbst gedeckt sei. Diese wollte er zu einer frischen und franken Aussprache über seine Missionsarbeit zwingen, zwingen wollte er sie, Farbe zu bekennen, um zu sehen, ob sie wirklich

als unsichtbare Schieber hinter den überall sich eindrängenden Falschbrüdern stehen oder nicht. War es der Fall, so trat er dem entgegen, indem er sein Evangelium darstellte und rechtfertigte. Konnte er aber eine Billigung seines Evangeliums von den Häuptern von Jerusalem erlangen, so hoffte er eben damit die Gegner lahm gelegt zu haben. Aber durchaus nirgends ist eine Rede davon, daß Paulus nach Jerusalem in der Absicht gegangen sei, sich die Hefte korrigieren zu lassen. Die Verhandlung entsprach vielmehr ganz seinem festen und selbständigen Auftreten. Die strengsten Gesetzeseiferer brachten es nicht dazu, daß Paulus den Titus beschneiden ließ, offenbar nicht nur, weil Paulus Widerstand leistete, sondern auch, weil sie in dieser Frage die Häupter der Gemeinde nicht auf ihre Seite zu bringen vermochten. Wäre das der Fall gewesen, so wäre die folgende Szene unmöglich gewesen und es wäre Paulus nichts übrig geblieben, als abzureisen. Aber so kam es nicht, weil Paulus durch sein entschiedenes Auftreten und durch seine weitläufige Aussprache über sein Evangelium die Urapostel dazu brachte, sich in Gegensatz zu stellen zu den unversöhnlichen Elementen und den Paulus und Barnabas als gleichberechtigte Mitarbeiter in der Verkündigung des Evangeliums anzuerkennen. Auch hier unterläßt es Paulus nicht, den Galatern gegenüber so stark als möglich zu betonen, daß er bei diesen unmittelbaren Verhandlungen mit den Häuptern (2, 2. 6) seiner selbstständigen Auffassung des Evangeliums nicht das Mindeste vergeben und in dieser Richtung den Uraposteln weder Zugeständnisse gemacht noch auch von ihnen die Forderung vernommen habe, sein Evangelium durch gewisse Zusätze, wie sie der apokryphe Bericht Act. 15, 20 formuliert, zu beschränken. Die tatsächliche Wahrheit des Berichtes ist auch hier durchaus auf der Seite des Paulus und nicht auf Seite der irenischen und harmonistischen Apostelgeschichte, welche die Ereignisse im Lichte des katholischen Synkretismus dargestellt hat. Paulus will sagen: „Nicht ich bin den Uraposteln entgegen gekommen, sondern sie haben mir den Handschlag der Gemeinschaft gegeben. Man hätte zwar erwarten sollen, daß ich auf die Stellung der angesehenen Häupter als der ehemaligen Schüler Jesu Rücksicht nahm. Aber ich tat es nicht, denn auch vor Gott gilt kein Ansehen der Person, wie es sich in der Offenbarung Jesu Christi in Damaskus gezeigt hat. Aber auch sie machten ihre Stellung als δοκοῦντες εἶναί τι mir gegenüber nicht geltend, sondern anerkannten, daß mir das Evangelium unter den Heiden, wie dem Petrus das Evangelium unter den Juden anvertraut sei." Und so kam die Vereinbarung zustande, daß die Missionsgebiete in Zukunft getrennt sein, daß Paulus

nicht in das Gebiet der Beschneidung, Petrus nicht in das Gebiet der Vorhaut eingreifen solle. Diese Scheidung der Missionsgebiete bedeutet freilich noch keine Anerkennung des paulinischen Evangeliums von Seite der Urapostel, aber doch das Zugeständnis, daß Gottes Gnade ebenso in Paulus, wie in Petrus wirksam gewesen sei (2, 8f. Vgl. 1. Kor 15, 10). Sie hinderte darum auch nicht die Bitte der Urapostel, Paulus und Barnabas möchten in Sammlungen für die armen Messianer in Jerusalem die brüderliche Gesinnung der Heidenchristen gegenüber der Urgemeinde betätigen.

Auffällig, bis jetzt nicht aufgeklärt, aber für das Verständnis des Folgenden wichtig erscheint der Umstand, daß in den Schlußverhandlungen zwischen Paulus und den jerusalemischen Gemeindehäuptern, die zur Ausscheidung der Missionsgebiete führen, Petrus und Paulus als die eigentlichen Inhaber dieser Missionsgebiete einander an die Seite gestellt werden. Daß Paulus in dieser Weise in den Vordergrund gerückt wird, ist nicht auffallend, denn Barnabas und gar Titus oder später Johannes Markus haben keine selbständige Bedeutung in der Heidenmission. Daß aber von den jerusalemischen Häuptern nur Petrus als Apostel der Beschneidung genannt wird, muß auffallen. Haben denn die übrigen Apostel keine Missionstätigkeit in Palästina ausgeübt? Der Zebedaide Jakobus war allerdings zur Zeit dieser Verhandlungen nicht mehr am Leben (Act 12, 2). Aber doch sein Bruder Johannes (Gal 2, 9) und von den zwölf und „allen Aposteln“, von denen Paulus 1. Kor 15, 5. 7 redet, werden doch wohl noch einige am Leben gewesen sein. Warum wird also nur Petrus als ἀπόστολος τῆς περιτομῆς genannt? Er kann auf diese Frage nur eine Antwort geben: Petrus hat zuerst den Glauben an den nach seinem Tode zum Messias erhöhten Jesus in einer für die neue Gemeinde maßgebenden und sie grundlegenden Form ausgesprochen. Er hat die neue „messianische Sekte“ gegründet. Er ist Kephas, der Grundstein der messianischen Urgemeinde in Jerusalem, der Muttergemeinde aller palästinischen Gemeinden. Petrus ist der Vater und Begründer der Urgemeinde und darum der Apostel der Beschneidung in dem eminenten und prägnanten Sinne, in dem Paulus der Apostel der Vorhaut ist. Die Urgemeinde ruht ganz und gar auf dem erstmaligen, maßgebenden Messiasglauben des Simon bar Jona, dessen Inhalt uns, unwesentlich stilisiert, in „der Verklärung auf dem Berg“ erhalten ist, während Paulus selbst wenigstens die Tatsache ὤφθη Κηφᾷ (Lc 24, 34 ὤφθη Σίμωνι) lakonisch erwähnt. Und jetzt verstehen wir auch, warum in den jerusalemischen Schlußverhandlungen zwischen den στῦλοι und Paulus das

Missionsgebiet zwischen Petrus und Paulus geteilt worden ist. Das will nichts mehr und nichts weniger sagen, als: Das Bekenntnis und der Glaube des Simon bar Jona an den nach dem Tode zum Messias erhöhten Jesus ist und bleibt der Grundstein der jerusalemischen Urgemeinde und der von ihr begründeten Gemeinden Palästinas. An diesem Bekenntnis darf nicht gerüttelt, von diesem Glauben darf nicht abgegangen, im Gebiete dieses Glaubens darf der paulinische Messias der Heidenchristen nicht verkündet werden.

Paulus hat diese Bedeutung des Petrus anerkannt, er sagt selbst, Gott habe sich dem Petrus wirksam erwiesen zum Apostolate der Beschneidung und erwähnt 1 Kor 15, 5 ff. die Erfolge, die sicher zum großen Teil dem bahnbrechenden Glauben des Petrus zu verdanken sind.

Andererseits haben nun auch die jerusalemischen Häupter sich der Tatsache nicht verschlossen, daß Paulus mit seinem Glauben an den Messias unter den Heiden große Erfolge gehabt habe und daß das Leben der Heidenchristen durch die Predigt des Paulus in ähnlicher Weise umgestaltet worden sei, wie das der jüdischen Messianer. Wie bemerkt, Paulus hat sicher von den Säulen eine eigentliche Zustimmung zu seinem Evangelium des Messias der Heiden nicht erlangen können, aber erlangt hat er doch, daß sie ihn als Mitarbeiter der messianischen Bewegung anerkannten, daß sie die Reinheit und Lauterkeit seiner Absichten schätzten und durch die Bitte um materielle Unterstützung den Willen kundgaben, eine gewisse brüderliche Gemeinschaft mit den Heidenchristen zu pflegen. Erreicht hatte Paulus wenigstens für den Augenblick das, was er hatte erreichen wollen: Die Säulen haben sich nicht für die judaistischen Spione und Eindringlinge ausgesprochen und diese Leute und ihr dem Paulus so verhaßtes Verhalten mit ihrem angesehenen Namen nicht gedeckt. Sie haben im Gegenteil über die Machinationen und Intrigen der jüdischen Zeloten hinweg dem Paulus die Hand der Gemeinschaft gereicht. Mit diesem Erfolge konnte Paulus zufrieden sein; er konnte seinen Lauf fortsetzen in der Hoffnung, fürderhin nicht wieder den höhnischen Zuruf der Gesetzeseiferer zu vernehmen, er sei mit aller Mühe und Arbeit vergeblich gelaufen, weil er nicht den wahren Messias der Urgemeinde verkündet habe.

Und nun kam noch die Szene in Antiochia, durch deren Darlegung Paulus den Galatern einschärfen will, daß er, als entgegen den Abmachungen in Jerusalem die Bearbeitung der heidenchristlichen Gemeinden durch die Sendlinge des Jakobus erneuert und eine Trennung hervor-

gerufen wurde, die selbst Petrus und Barnabas mitgemacht haben, auf die Klagen der Heidenchristen hin dem Petrus persönlich und öffentlich erklärt habe, er wandle nicht nach der Wahrheit des Evangeliums.

Das Neue und Wichtige in diesem Angriff des Paulus auf Petrus liegt nicht, wie bisher angenommen worden ist, darin, daß er ihn der Heuchelei bezichtigt hat. Es herrscht wohl ziemlich Übereinstimmung darüber, daß Paulus das Verhalten des Petrus gegenüber den Heidenchristen mit einem zu starken Ausdruck gebrandmarkt hat. Wenn Petrus, bevor er durch die Boten des Jakobus bearbeitet wurde, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegte, so entspricht das der versöhnlichen und weitherzigen Haltung, die er in Jerusalem beobachtet hat, schließt aber keineswegs in sich, daß nun Petrus entschlossen gewesen sei, das Gesetz grundsätzlich über Bord zu werfen und auf den heidenchristlichen Standpunkt hinüberzutreten. Und wenn er, erschreckt durch die Mißbilligung, die ihm Jakobus aussprechen ließ, die Gemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab und diese sogar nötigen wollte, die Wiederherstellung der vollen Tisch- und Religionsgemeinschaft durch Anbequemung an die jüdische Lebenssitte, insbesondere an die Speisegebote, zu erkaufen, so beweist das nicht, daß er ein Heuchler gewesen ist und seine Überzeugung bewußt und absichtlich verleugnet hat. Vielmehr müssen wir annehmen, Petrus habe für seine Person grundsätzlich wohl den Standpunkt der Urgemeinde geteilt und die neue religiöse Bewegung wesentlich als eine solche innerhalb des Judentums anerkannt, aber er sei hierin kein Zelot gewesen, sondern habe sich, seiner Grundsätze unbeschadet, persönlich zu Zugeständnissen an die Heidenchristen herbeigelassen und damit bewiesen, daß eben der gesetzliche Standpunkt in seiner ganzen Strenge nicht mehr durchgeführt werden könne. Statt ihn Heuchler zu nennen, würden wir ihn besser als einen Charakter bezeichnen, dem es halb und halb klar geworden war, daß die neue Bewegung über das Judentum hinausführe, der aber nicht die Kraft des Willens besaß, die letzten Folgerungen zu ziehen.

Aber die Hauptsache ist nicht dies Verhalten des Petrus, sondern das Auftreten des Paulus, der, offenbar aufs höchste erbittert von dem schwächlichen Hin- und Herschwanken des Petrus, so weit geht, dem Petrus öffentlich und ins Gesicht hinein die Wahrheit seines Evangeliums abzusprechen. Das ist das eine böse Wort, das in Jerusalem auf das Peinlichste berührt und gewaltig Staub aufgewirbelt hat. Man muß sich die Sachlage klar machen: Paulus hat es nicht mit jenen untergeordneten und namenlosen Spähern zu tun, die gleichsam im Geheimen schleichen

und seine Mission durch unterirdische Minierarbeiten durchkreuzen. Er erhebt sich gegen die Säule und den Grundstein der Urgemeinde, gegen den Mann, von dem er doch selbst anerkennt, daß er zuerst in Jesus den Messias erkannt hat und daß in ihm Gott in der Mission unter den Juden wirksam gewesen sei. Er behandelt jetzt Petrus als den Anführer derjenigen, die nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln und setzt ihm die Wahrheit des paulinischen Evangeliums auseinander. Die Hauptsache ist: die Heiden dürfen nicht zu jüdischer Lebensweise gezwungen werden und Petrus handelt widersprechend, wenn er einmal mit ihnen ißt und trinkt und dann doch wieder verlangt, sie sollen die jüdischen Speisegesetze beobachten. Das Judentum ist für die Heidenchristen abgetan. Nicht bloß die heidnischen „Sünder“, sondern die Juden selbst haben anerkannt, daß die Gesetzesbeobachtung zur Herstellung des rechten religiösen Verhältnisses nicht genügt. Darum haben sie sich zum Glauben an Christus gewendet. Offenbar nicht in der Absicht, Sünder zu werden und Christus zum Diener der Sünde zu machen, wie die Gesetzeseiferer behaupten. Im Gegenteil, würde das Gesetz aufrecht erhalten, so würde damit wieder die Sünde als Übertretung des Gesetzes eintreten. Durch den Glauben an den Gekreuzigten aber ist das Gesetz aufgehoben und das Gesetz kann für den an Christus Glaubenden keine Übertretung und keine Sünde mehr bewirken. Das Leben in und mit Christus ist also nicht ein Leben in der Sünde, sondern ein Leben im Glauben an die Liebe Gottes, die uns im Kreuzestode Jesu von der Sünde erlöst hat. Wer die Gerechtigkeit aus dem Gesetze wieder aufrichtet, der macht den Tod Christi unwirksam.

In diesen spezifisch paulinischen Gedankengängen ist die Wahrheit des Evangeliums, wie sie Paulus verstand, grundsätzlich dem Standpunkt des Petrus und der Urgemeinde gegenübergestellt. Man wird annehmen müssen, daß Paulus dieses sein Evangelium schon in Jerusalem der Gemeinde und den Häuptern insbesondere auseinandergesetzt hat (Gal 2, 2), damals in der Absicht, den Widerstand der Judaisten lahm zu legen und die Häupter zur Anerkennung der Berechtigung seiner messianischen Predigt zu bewegen. Das hat er erreicht. Jetzt aber, nach dem erneuten Angriff der Judaisten auf das Arbeitsgebiet des Paulus, nach dem von ihnen hervorgerufenen Schisma und nach dem Verhalten des Petrus, das die ganze Gemeinschaft gefährdete, geht Paulus einen Schritt weiter. Er läßt das Evangelium der Urgemeinde überhaupt nicht mehr als das wahre Evangelium gelten und stellt Petrus und die Urgemeinde vor das Dilemna: Entweder die vollständige Beob-

achtung des Gesetzes und damit Abfall vom Glauben an Christus, oder Anerkennung, daß mit dem Kreuzestode Jesu und mit dem Glauben an einen gekreuzigten Messias das ganze Gesetz abgetan ist.

Das ist die wahre Bedeutung des Vorgangs in Antiochia. Paulus hat das Tischtuch zwischen sich und der Urgemeinde zerschnitten und ihr erklärt, daß sein Evangelium vom gekreuzigten Messias allein auf Wahrheit Anspruch machen könne und daß mit diesem Evangelium der gesetzliche Standpunkt der Urgemeinde aufgehoben sei. Die Darlegung der Selbständigkeit der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, bei der weder Fleisch und Blut mitsprechen, noch den Ansichten der Urapostel ein bestimmter Einfluß eingeräumt wurde, ist vollendet. Sie schließt mit dem Satze, daß die Urgemeinde nicht das wahre Evangelium besitzt, weil sie immer noch am Gesetze klebt, das mit der Predigt vom gekreuzigten Christus unverträglich ist, und bereitet somit den Boden für die weiteren Ausführungen des Galaterbriefes und für die Widerlegung des Verhaltens der Galater, die vom Geiste der Erlösungsreligion ab- und wieder ins Fleisch der Gesetzesreligion zurückgefallen sind.

Dieser Fortgang des Galaterbriefs kann uns nicht weiter beschäftigen. Auch nicht die Frage, was Paulus mit seinem Schreiben bei den schwankenden Gemeinden von Galatien ausgerichtet hat. Vielmehr erhebt sich jetzt die viel wichtigere Frage, wie sich die Urgemeinde zu dem Auftreten des Paulus in Antiochia verhalten und wie sie die Verurteilung ihres Evangeliums, die Abfertigung des Kephas und — den Brief an die Galater mit der Darstellung dieser Dinge aufgenommen hat. Damit kommen wir zur Aufhellung jener Stelle des Matthäusevangeliums, die bisher sich hartnäckig der geschichtlichen Beleuchtung entzogen hat.

[Der Schluß folgt in Heft 3.]

[Abgeschlossen 6. April 1907.]

H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments.

Die Perikope von der Ehebrecherin.

Von **H. von Soden** in Berlin.

Unter dem gleichen etwas wundersamen Doppeltitel hat Hans Lietzmann in dem letzten Heft dieser Zeitschrift den schon 1902 im ersten Halbband meines Werkes den Forschern vorgelegten Versuch, die Textgeschichte der einzigartig variantenreichen Perikope von der Ehebrecherin klar zu stellen und deren Urtext herauszuschälen, einer eingehenden Kritik unterzogen und diese mit einigen Bemerkungen über den 1906 erschienenen Teil des 2. Halbbands umrahmt, doch ohne dessen auf die Ehebrecherin bezügliche Nachweise mit zu verwerten.

Die Bedeutung der Sache für alle, die etwa von meinem Werk als Ertrag einen möglichst gesicherten Text des Neuen Testaments erhoffen, nötigt mich zu einigen Richtigstellungen.

Wie L. zutreffend berichtet, habe ich den Ausgang von zwei als μ^5 und μ^6 bezeichneten, in den Handschriften weitaus am stärksten vertretenen Textformen der Perikope genommen. Aber gleich hier schleicht sich ein für die ganze Auffassung meiner Methode verhängnisvolles Mißverständnis ein. „Wo an dieser oder jener Stelle innerhalb der beiden Gruppen sich Varianten zeigten, da wurde die Lesart der „überwältigenden Majorität“ als die des Urahnen der Gruppe angesehen,“ berichtet L. Ich schrieb jedoch: „Die Varianten (nämlich die, durch welche μ^5 und μ^6 sich unterscheiden) sind durch überwältigende Majoritäten für beide Typen gesichert.“ Ein Blick in den zweiten Halbband, wo bei der Gruppierung der Kodices auch stets der Wortlaut dieser Perikope genau registriert wird, zeigt, daß es sich hier nicht um „Entscheidung nach Majoritäten“ handelt, sondern daß bald die eine bald die andere Handschrift oder Handschriftengruppe bald an dieser, bald an jener Stelle eine dem von ihr vertretenen der beiden Typen fremde, und zwar meist die dem andern Typ sicher zugehörige Lesart bieten. Da dies

immer wieder an andern Stellen geschieht und die Entstehung der betreffenden Variante stets leicht begreiflich ist, war zugunsten der überwältigenden Majorität als Trägerin der ursprünglichen Lesart des Typs zu entscheiden, da sonst die Entstehung dieser Majorität ganz unerklärbar war. Beispiel: wenn von 140 Handschriften, die in der Hauptsache den von mir μ^6 genannten Text bieten, mit μ^5 7, 53 zwei Kodices ἐπορεύθη l. ἀπῆλθεν, 8, 1 sechs drei Gruppen zugehörige Kodices Ἰηcοῦc δέ l. καὶ ὁ Ἰηcοῦc, v. 3 drei Kodices ἐν l. ἐπί, drei andre καταληφθεῖcαν l. κατειλημμένην, v. 4 fünf λέγουcιν l. εἶπον, zwei add. πειράζοντες, einer αὕτη ἡ γυνή l. ταύτην κτλ. usw. schreiben und zwar immer wieder andere und fast immer solche aus den spätesten Jahrhunderten, welche andere Methode würde L. empfehlen, um zu entscheiden, wie wohl μ^6 schrieb? oder würde er daraus Bedenken schöpfen, ob μ^6 eine feste Größe war? Ich vermute, wie gewiß jedermann sonst, so würde auch er hier mit mir sagen: die Lesarten seien durch überwältigende Majorität für den Typ gesichert.

Wo aber innerhalb einer dieser beiden Textformen Handschriften oder Handschriftengruppen nicht mit solcher überwältigenden Mehrheit für eine Lesart eintraten, da sind in meinem Buch für jeden einzelnen Fall, allerdings meist unter Angabe der Anzahl der einander gegenüberstehenden Zeugen, Erwägungen darüber angestellt, von welcher der strittigen Lesarten ein späteres Eindringen leichter zu begreifen sei, und daraufhin, auch entgegen der Majorität, jedenfalls nie auf Grund derselben, diejenige Lesart eingestellt worden, für deren Eindringen keine Erklärung sich nahe legte. Ist das eine Entscheidung nach Majoritäten? Am Schluß dieser Entscheidungen schreibe ich S. 490: „Diese Beispiele zeigen zugleich, wie leicht für einzelne μ^5-Lesarten große Zahlen zusammenkommen können, sobald sie in einigen zufällig besonders häufig abgeschriebenen Vorlagen eingedrungen waren. Dabei muß aber auch noch offen gehalten werden, daß irgend eine später nachzuweisende Rezension wenigstens einen Teil dieser problematisch erscheinenden Lesarten aus μ^5 in ihre μ^6-μοιχαλίc aufgenommen und dadurch zu der starken Zahl von Vertretern derselben beigetragen hat." Wie anders muß es dem Leser der Kritik L.'s erscheinen, wenn er dort die mir gewidmete Belehrung liest, daß „das Prinzip (nach Majoritäten abzustimmen) in der Textkritik ebenso falsche Resultate liefern kann wie in der Politik, wie denn überhaupt die Majorität kein Kriterium der Wahrheit ist, sondern die Konstatierung des Tatbestandes. So sind von Sodens Klassen μ^5 und μ^6, bei denen jener Kanon nicht angewendet werden durfte, einfach durch Abstimmung hergestellt: wir haben dadurch zwei

spätbyzantinische Normalformen erhalten, nicht (wie von Soden meint) zwei Urkodices, aus denen etwa alle andern stammen." Nun bezeichne ich aber selbst S. 487 diese beiden Textformen in der Überschrift als „die das Mittelalter beherrschenden Formen". Das ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was ich nach seiner Behauptung meinen soll, und ungefähr dasselbe, was L. sagt, nur etwas vorsichtiger und zweifellos richtiger ausgedrückt. Von dem Begriff „spätbyzantinische Normaltextformen", gar, wenn solche in doppelter Ausführung nebeneinander hergehen, ist doch kaum eine konkrete Vorstellung zu gewinnen. Hat etwa das Patriarchat von Konstantinopel oder ein spätbyzantinischer Kaiser, etwa gar beide in Konkurrenz miteinander, diese Texte als Normaltextformen ediert? und müßten dann nicht erst recht 2 Urkodices angenommen werden, ausgestattet mit dem allerhöchsten Imprimatur? Hätte L. meinen zweiten Teil sich angesehen, so hätte er den unwiderleglichen Nachweis gefunden, daß μ^5 keine spätbyzantinische Form ist, sondern einer schon im 4. Jahrhundert irgendwie im Zusammenhang mit Chrysostomus entstandenen Textrezension der Evangelien als integrierender Bestandteil angehört. Über μ^6 hätte er ebenda S. 745 als Schlußfolgerung aus dem Urkundenbestand gefunden, „daß irgend wann und wo an einer autoritativen Stelle vor s. X (ich schalte ein, daß nichts der Annahme von s. V oder VI entgegensteht) eine K-Ausgabe (K ist bei mir Siglum für den im Mittelalter herrschenden, jedoch schon für s. IV nachweisbaren Text) veranstaltet worden ist, in welchen die μοιχ in der Form μ^6 eingefügt worden ist. Daß die Redaktion der μοιχ von derselben Hand stamme wie die Ausgabe selbst, ist dabei das Wahrscheinlichste. Freilich hat man insbesondere am Text der μοιχ mit solcher Liebe herumgearbeitet, daß verhältnismäßig wenige Zeugen dieselbe ohne alle Varianten bieten. Glücklicherweise aber sind die Verbesserungen an so verschiedenen Stellen versucht worden, daß die Urgestalt der Redaktion μ^6 durch Gegeneinanderausspielen der verschiedenen Varietäten sich ganz von selbst herausstellt". Dies sind also in Wahrheit meine Anschauungen über μ^5 und μ^6 und meine Methoden zur Feststellung des Archetyps. Von einfacher Majoritätenentscheidung ist nirgends die Rede, wie denn durch meinen ganzen 2. Band die Methode durchgeführt ist, gerade die Minoritätslesarten zu würdigen und grundsätzlich mit günstigem Vorurteil anzusehen.

Von diesen zwei, das Mittelalter beherrschenden Formen, durch deren Kombination, gelegentlich einer für den Lektionsgebrauch hergestellten Textausgabe der Evangelien, wahrscheinlich in s. XII (vgl.

S. 753ff.) noch eine letzte μ^7 entstanden ist, heben sich nun eine Anzahl verhältnismäßig schwach vertretener Formen ab, die ich als μ^1, μ^2, μ^3, μ^4 bezeichnet habe. Am häufigsten stößt man auf die Form μ^2, was sich am besten begreift, wenn sie etwa, was freilich zur Zeit nur wahrscheinlich zu machen ist (vgl. S. 720), der Evangelienrezension Lucians zugehören sollte. Meine Rekonstruktion dieser Form hat L. auf Grund eingehender Prüfung in allem Wesentlichen richtig gefunden. „Mit μ^3 und μ^4 verhält es sich hoffentlich ebenso," fügt er vertrauensvoll hinzu, ohne die zwei Seiten nachzuprüfen, auf denen diese beiden Formen herausgearbeitet sind.

Dagegen ist er mit meinem Versuch, eine μ^1 genannte Form zu rekonstruieren, sehr wenig einverstanden. Ich überlasse die Entscheidung, wo es sich um Geschmacksurteile in der Darstellungsform handelt, den Lesern. Es hat nun einmal jeder seine Art, verwickelte Dinge sich durchsichtig zu machen. Nur möchte ich diejenigen, welche die von L. S. 36f. aufgestellte Variantentabelle der 7 Typen wie eine Hieroglyphensäule anmuten und von der Beschäftigung mit der Textgeschichte der Perikope abschrecken sollte, bitten, durch meine, meines Erachtens sehr leicht zu überschauende Zusammenstellung der Varianten S. 507f. sich in dieselbe einführen zu lassen. Unerfüllbar aber ist die Forderung (S. 37), ich hätte bei dem Versuch, zunächst einmal μ^1 festzustellen, auch die Lesarten von μ^{2-4} berücksichtigen sollen, deren Existenz und Wortlaut doch erst die weitere Untersuchung zu erweisen hatte, wollte ich nicht in einen Circulus vitiosus geraten. Statt mit noch unbekannten Größen zu operieren, begann ich, m. E. allein methodisch korrekt, damit, auf Grund der Kollationen diejenigen Kodices zusammenzustellen, die eine Anzahl sonst sich nicht wieder findender Lesarten mehr oder weniger vollständig vertraten. Ich schloß auch diejenigen nicht aus, die nur einzelne dieser Singularitäten aufwiesen. Dazu berechtigt die durchgehende Beobachtung, wie später das Ansehen und die Verbreitung von μ^5 und μ^6 in allen Kodices, die in der Hauptsache andere μ-Formen deutlich vertreten, deren zweifellos ältere Lesarten zu Gunsten der in μ^5 und μ^6 aufgenommenen immer stärker verdrängen. Eine Analogie zu der ebenso gesicherten Beobachtung, daß in den Evangelientexten ältere Lesarten denen des später herrschenden Textes unausgesetzt weichen mußten. Diese Verwertung von durch μ^5- und μ^6-Einwirkungen stark abgeschwächten Zeugen beanstandet L., indem er an der relativ besten Gruppe derselben, in welcher von den 15 von mir als Singularitäten von μ^2 nachgewiesenen Lesarten wenigstens noch 8 sich da oder

dort erhalten haben, ganz zutreffend konstatiert: daß „weder die ganze Gruppe noch auch nur eine einzige Handschrift diese sämtlichen Lesarten haben, sondern sie innerhalb der Gruppe sehr vereinzelt auftreten". Aber L. übersieht, daß zur Eigenart eines Typs nicht nur dessen Singularitäten, sondern auch dessen eigentümliche Auswahl der an anderen Stellen urkundlich in Umlauf befindlichen Varianten gehört. Die in Anspruch genommene Gruppe teilt nun aber mit dem mutmaßlichen μ^1-Text in nicht weniger als 11 Fällen dessen bald im einen bald im andern der übrigen μ-Typen wiederkehrende Lesarten. Die von L. statt dieser bedeutsameren aufgestellte Liste von 18 der Gruppe gemeinsamen, aber μ^1 fremden Lesarten beweist nur, daß die Kodices wirklich eine Gruppe bilden, also daß das nur ihnen eigentümliche sporadische Auftreten von μ^1-Singularitäten doch schwerlich ein Zufall sein kann. Übrigens begegnet auch hier L. eine Ungenauigkeit, wenn er schreibt, daß unter diesen Lesarten „eben nicht nur charakteristische Lesarten von μ^5 und μ^6 begegnen, sondern (μ^2 wie) μ^3 und μ^4 ebensogut vertreten sind". Wie steht es, wenn man genau zusieht? Unter jenen 18 Lesarten finden sich nur drei nicht in μ^6, vier dagegen ausschließlich in μ^6. Von diesen 15 mit μ^6 gemeinsamen Lesarten stehen 6 auch in μ^2. Da aber keine μ^2 (mit oder ohne μ^3 oder μ^4) eigentümliche Lesart in der Gruppe sich findet, wird jedermann folgern, daß jene 6 Lesarten nicht aus μ^2, sondern aus μ^6 eingedrungen seien. Ähnlich steht es mit μ^3. Dasselbe teilt 11 jener μ^6-Lesarten; aber keine Singularität von μ^3 findet sich in unserer Gruppe. Denn die beiden μ^3 und μ^4 gemeinsam eigentümlichen Lesarten, die in der Gruppe sich finden, dürften aus μ^4 stammen, weil von μ^4 wenigstens eine seiner Singularitäten auch in der Gruppe erscheint, woneben 9 der μ^6-Lesarten auch μ^4 zugehören. Für diesen Tatbestand ist denn doch die einzig wahrscheinliche, weil einfachste und alles deutende Erklärung die, daß die Gruppe nur durch Einflüsse von μ^4 und μ^6 ihre Abweichungen von μ^1 erhalten hat. Dagegen schreibt nun L.: „Nach alledem", d. h., ich resumiere, weil in der Gruppe nur eine beschränkte Anzahl von μ^1-Sonderlesarten vertreten ist (nämlich 8 von 15!), und weil neben Lesarten aus μ^5 oder μ^6 auch μ^2, μ^3, μ^4 ebensogut vertreten sind (höchst wahrscheinlich handelt es sich, wie gezeigt, nur um μ^4 und μ^6), und weil von den drei nur μ^6 und μ^4 gemeinsamen Lesarten zwei sich in der Gruppe finden (zu diesen μ^3 und μ^4 gemeinsamen Lesarten gehören doch sicher auch die, welche, sei es aus dem einen oder aus dem andern, in μ^5 oder μ^6 eingedrungen sind, und das sind noch vier, es handelt sich also um zwei von sieben Lesarten), also „nach alledem ist

wohl klar, daß sich bei der Gruppe in keiner Weise Herkunft von der Urhandschrift (!) auch nur wahrscheinlich machen läßt: es handelt sich vielmehr um vereinzelte und versprengte Lesarten, die innerhalb dieser aus ganz andern Quellen stammenden Handschriften auftauchen". Was können denn das für Quellen sein? Daß es sich um eine Gruppe handelt, leugnet L. nicht, daß abgesehen von μ^1 nur μ^4 und μ^6 bei der Herstellung dieses Typs konkurriert haben, ergab sich uns als das Wahrscheinlichste. Wie kommt es dann, daß nur in den Vertretern dieses Typs so verhältnismäßig häufig Speziallesarten von μ^1 auftauchen, mit dem er auch einen großen Teil jener in anderen Typen wiederkehrenden Lesarten teilt, während doch jene Spezialitäten von μ^1 sonst überall in der spätern Textgeschichte nahezu spurlos verschwunden sind? Die Konstatierung dieser wundersamen Tatsache, bei der L. sich beruhigt, ist nicht ihre Erklärung. Weiß L. eine andere Lösung dieses Rätsels, als daß hier μ^1 zugrunde liegt, wenn es auch nur da und dort noch unverkennbar zu Tage tritt? Vorgeschlagen hat er keine.

Ganz analoge Erwägungen führten zu der Einstellung der andern mit sporadischen μ^1-Lesarten durchsetzten Gruppen unter die Zeugen von μ^1, über die mein Kritiker von seiner entgegengesetzten, aber, wie ich zeigte, unhaltbaren Beurteilung der ersten Gruppe aus mit der Bemerkung zur Tagesordnung übergeht, man sei wohl zu der Annahme berechtigt, „daß es mit den andern 14 Handschriften sich ebenso verhalten wird". Gewiß, genau so wie mit der eben besprochenen Gruppe.

Aber lohnt es die Debatte? Dürfen wir so verdünnte Zeugen nicht einfach bei Seite lassen? Nein! Denn nur ihre sporadische Zustimmung zu den Lesarten, die uns in den zwei Dubletten-Paaren δ 5 = 1279 und 183 = δ 254, wiederum in verschiedener Abwandlung, erhalten sind, befreit diese letzteren von dem Verdacht, daß es sich bei ihnen um zufällige Willkürlichkeiten einer kleinen Kodexgruppe handeln könnte. Und nur diese Zeugen sind, wo jene beiden Paare differieren, imstande, den Ausschlag zu geben, wer die μ^1-Lesart bewahrt haben dürfte, da es sicher zu stellen ist, daß sie weder von dem einen noch von dem andern der Brüderpaare direkt abhängig sind. Daß aber jene beiden Paare die Kronzeugen seien, habe ich zu Anfang der μ^1 geltenden Untersuchungen in folgenden Worten erklärt: „Von den beiden Typen μ^5 und μ^6 unterscheidet sich unter allen übrigen uns bezeugten am schärfsten die in δ 5 uns erhaltene Form, die aber in der Form, in welcher die μοιχ in δ 254 am Ende des Johannes-Evangeliums mit einer einleitenden textkritischen Notiz angehängt ist, eine nahe Parallele hat. Für beide ist je eine

Dublette aufgefunden worden in den Kodices 1279 und 183 . . . Aber außerdem haben sich unter den μοιχ der übrigen Kodices noch eine ganze Reihe gefunden, die durch Einzelheiten ihres Wortlautes sich als Abkömmlinge des in δ 5 = 1279 und 183 = δ 254 uns erhaltenen Typs verraten" usw. Meinem Kritiker muß diese Einleitung entgangen sein. Infolgedessen sah er sich zu meinem Bedauern in der unangenehmen Lage, bei meiner Liste der Varianten, in der ich nur bei den für μ^1 nicht angenommenen die Zeugen beifügte, erst durch mühsame Subtraktionen sich klar machen zu müssen, daß für die Konstatierung des Wortlautes von μ^1 „nur die vier Kodices 183f. und δ 5f. in Betracht gekommen" seien. Auch dies wäre wieder zutreffender negativ ausgedrückt worden: es sind keine Lesarten aufgenommen worden, die nicht mindestens einer dieser Kronzeugen vertrat. Freilich nicht darum, sondern weil die ohne diese Kronzeugen in den andern Gruppen erscheinenden Lesarten sämtlich entweder Singularitäten einer einzelnen Handschrift oder Gruppe waren oder aus der Einwirkung späterer Typen sich erklären ließen. Daß L. zufolge jenes Übersehens des an der Spitze ausgesprochenen Prinzips es „unpraktisch" fand, daß nicht hinter all den dreißig Lesarten jedesmal die Ziffern der sie vertretenden Kodices der Kronzeugen abgedruckt wurden, ist natürlich. Und ebenso seine Klage: „Es wäre praktisch gewesen, dies (nämlich, daß vor allem die vier Kodices δ 5f. 183f. berücksichtigt seien) dem Leser gleich zu sagen, statt ihn in das Dickicht der 23 Handschriften zu führen." Es ist nun aber einmal in der Welt so: wer durch Übersehen des Wegweisers den Weg verliert, muß sich durchs Dickicht selbst durcharbeiten.

Noch eine andere Bemerkung meines Kritikers verrät mir, daß ich nicht genügend auf die Schwierigkeiten Rücksicht genommen habe, die es unter Umständen Lesern bereiten mag, alle denkbaren Möglichkeiten sich gegenwärtig zu halten. Dies gibt mir willkommene Gelegenheit, diese Möglichkeiten besser ins Licht zu rücken. L. findet nämlich in meiner Bezeichnung einer für μ^2 in Anspruch genommenen Zeugengruppe als „Reste einer Vorstufe" von μ^2 „eine gewisse Unklarheit". Nachdem er in seiner Weise versucht hat, Klarheit zu schaffen, schreibt er: „Lesarten einer „Vorstufe" des Archetyps können sich also nie in den Handschriften der Klasse finden, falls es sich nicht um nachträgliche Korrekturen handelt, was offenbar von v. Soden nicht gemeint ist." Das ist ein Selbstverstand. Aber ich redete ja gar nicht von „Lesarten einer Vorstufe", sondern ich bezeichnete eine Handschriftengruppe als Reste einer Vorstufe von μ^2. L. wird nun auch mir es als Selbstverstand zu-

geben, daß jeder in der Textgeschichte in die Erscheinung tretende neue Typ eine Vorstufe haben muß. Hat sich diese irgendwo durchgesetzt, so daß sie für uns noch urkundlich als geschlossene Größe zu belegen ist, so habe ich sie in meinem Werke als einen ältern Typ bezeichnet. So ist nach meinen Nachweisen μ^3 eine Vorstufe von μ^5, μ^4 eine solche von μ^6, μ^5 und μ^6 eine solche von μ^7. Nun ist aber auch denkbar, daß eine solche Vorstufe es entweder gar nicht zu einer geschichtlichen Existenz gebracht hat, oder daß sie wenigstens für uns sei es spurlos, sei es bis auf wenige Spuren verschwunden ist. Zeugen, die diese Spuren noch aufweisen, während sie in der Hauptsache den aus dieser Vorstufe hervorgegangenen Typ aufgenommen haben, sind doch wohl als Reste dieser Vorstufe zu bezeichnen, wenn sie auch nur noch als Zeugen des Typs verwertbar sind, den sie bis auf jene wenigen Spuren nunmehr vertreten. Ich kann nicht leugnen, daß mir die Klarheit mangelt, hierin „eine gewisse Unklarheit" zu erkennen. Umgekehrt ist für mich der jene Klärung im Sinne meines Kritikers schaffende Schluß, der für ihn zwingend zu sein scheint: „Wenn eine Gruppe eine ältere Lesart aufweist, als die übrigen, so beweist sie damit, daß sie dem Archetyp näher steht, als die andern, d. h. daß seine Lesart aus ihr zu entnehmen ist, nicht aus der Majorität", eine petitio principii.

Zuletzt wendet sich L. meinem Versuch zu, aus jenen Typen, von denen er übrigens nur μ^1 problematisch fand, den Urtext der Perikope herzustellen. Leider hält er sich dabei ausschließlich an den am Schluß meiner Nachweisungen in Linien angedeuteten Stammbaum der 7 Typen, durch den ich die Altersverhältnisse und die bestimmenden Beziehungen zwischen denselben, wie ich beides im vorhergehenden Text nachzuweisen gesucht, anschaulich machen wollte. Er vergleicht zunächst meinen Urtext mit meinem μ^1-Text, um zu versichern: „Es ist sofort klar, daß von Soden den Text im wesentlichen nach seiner Klasse μ^1 konstruiert hat." Meine Ausführungen S. 508 ff. zeigen das anders. Dort prüfe ich die sämtlichen Lesarten der 7 Typen, um von Fall zu Fall zu entscheiden, aus welchen Gründen der jedesmal gewählten Lesart der Vorzug gebühren dürfte. Wieder hat L. nicht angedeutet, wie man anders verfahren könnte, statt dessen aber seinem Leser versichert: „Anstatt nun diese Frage (nämlich ob gewisse Lesarten nicht der Urgestalt angehörten) zu erörtern, zeigt von Soden im folgenden, wie er sich die Entstehung dieser Varianten erklären kann unter der Voraussetzung (von L. gesperrt), daß der Urtext aus μ^1 zu gewinnen sei. Warum nun aber μ^1 gerade diesen Urtext im wesent-

lichen liefern muß und warum die andern Typen nur an den vorhin erwähnten Stellen, auch sie ohne Angabe des Wieso, herangezogen werden, das wird nirgendwo dargelegt, geschweige denn bewiesen: es scheint a priori festzustehen." Ich zweifle nicht, daß auch andre, die meine Ausführungen sorgfältig verfolgen, in diesen Worten meine Methode auf den Kopf gestellt sehen. Sie sind psychologisch nur daraus zu begreifen, daß der Kritiker mir eine „Voraussetzung" unterstellt, die mir ganz fremd ist. Vielmehr haben bei jener Abwägung der variierenden Lesarten der älteren Typen μ^1—μ^4, denn die späteren kommen kaum irgendwo ernstlich in Betracht, eine Reihe der Sonderlesarten von μ^1 so gut bestanden, weil ihre Entstehung bei der Voraussetzung einer andern Urlesart schwer, die nachträgliche Entstehung der ihnen entgegenstehenden Lesarten leicht begreiflich zu machen war. Wo es umgekehrt lag, habe ich umgekehrt entschieden. So wurde aus μ^1 nicht aufgenommen: κατείληπται V. 4 als der Anpassung an κατειλημμένην V. 3, κατακύψας V. 6 als der Anpassung an ἀνακύψας V. 10 verdächtig, πειράζοντες l. ἐκπειρ- V. 6, obgleich durch μ^3—^{7} unterstützt, weil πειρ- die in den Evangelien herrschende Wortform ist, εὕρωσι V. 6, weil aus Lc 6, 7 eingedrungen. Gegen μ^1 und μ^2 habe ich trotz der Unterstützung durch μ^5 und μ^6 ἀνακύψας V. 10 abgelehnt, weil es durch κατακύψας V. 6. 8 veranlaßt sein kann. Gegen μ^1, dem alle andern Typen außer μ^4 zur Seite stehen; habe ich mit μ^4 den ganzen Satz καὶ πᾶς ὁ λαός αὐτούς V. 2 gestrichen, als des Eindringens aus Mc 2, 13 verdächtig. Ebenso gegen μ^1 und die übrigen mit μ^4 und μ^5 ἀπὸ τοῦ νῦν V. 11, wofür man die Begründung S. 510 nachlesen wolle. Andrerseits sind von den aufgenommenen Lesarten die große Mehrzahl nicht durch μ^1 allein vertreten, und das Gewicht von μ^2, μ^3, μ^4 fiel bei der Entscheidung mit in die Wagschale. Heute bin ich allerdings geneigt, noch einige der Singularitäten von μ^1 dem Urtext abzusprechen, wofür die nächste Lieferung meines 2. Halbbandes Begründung bringen wird. Daß ich es damals nicht tat, war Folge meines Mißtrauens gegen die Majoritätslesarten.

Im Grunde kann diese eklektische Benutzung von μ^1 der aufmerksame Leser meines Kritikers schon dem Fortgang seiner Kritik entnehmen. Denn er schreibt, durch die Aufnahme von 6 fremden Lesarten sei „bereits bewiesen, daß der Stammbaum, den von Soden als Resultat seiner Untersuchungen hinstellt, falsch ist." Beweis: „Wenn nämlich μ^2 nicht den Urtext, sondern μ^1 vor sich gehabt hat, so kann μ^2 nie den Urtext gegenüber Entstellungen bei μ^1 bewahrt haben. Das ist so klar, daß es sich nicht lohnt, darüber weiter ein Wort zu verlieren. Man

kann auch nicht sagen, μ^1 sei in noch unverdorbener Gestalt Vorlage von μ^2 gewesen, oder μ^1 und μ^2 gingen gemeinsam auf den Urtext zurück, denn die große Interpolation καὶ πᾶϲ ὁ λαόϲ usw. aus Mc 2, 13 in V. 2 findet sich sowohl in μ^1 wie in μ^2 und μ^3. Nur μ^4 läßt sie weg und bietet so unzweifelhaft das Richtige. Nach seinen kritischen Prinzipien mußte von Soden den Satz als echten Bestandteil der Urform ansehen: er hat ihn aber doch ausgeschaltet, ohne eine Begründung dieser Inkonsequenz zu geben und offenbar ohne zu merken, daß er damit sein ganzes Gebäude in Trümmer schlug." Das wäre also meine wissenschaftliche Hinrichtung in optima forma. Nur schade, daß das Schwert zu schartig ist. L. hat vergessen, ehe er dieses vernichtende Urteil unterschrieb, wenigstens die Überschriften der μ^{1-4} behandelnden Paragraphen sich anzusehen, die lauten: § 50. Die am frühesten bezeugte Form der μοιχ: μ^1, § 52. Ein der Urform nahestehender Typ der μοιχ, μ^2, § 53. Eine weitere mit μ^2 nahe verwandte Abwandlung des Urtyps, μ^3. § 54. Eine dritte Abwandlung des den drei vorhergehenden zugrunde liegenden Urtyps, mit dem Eingangssatz: „Die Codd (folgen die Nummern) repräsentieren wiederum eine andere Spielart des μ^2 und μ^3 zugrunde liegenden Urtyps." Das ist ebenfalls so klar, daß es sich nicht lohnt, darüber weiter ein Wort zu verlieren. Ich sage deutlich das Gegenteil von der mir suggerierten Ansicht, daß „μ^2 nicht den Urtext, sondern μ^1 vor sich gehabt" habe, wenn auch die in μ^2 vorliegende Abwandlung des Urtextes unter dem bestimmenden Einfluß von μ^1 vor sich ging. Was für eine Vorstellung traut denn L. mir zu? Der Urtext der μοιχ wird vom Schöpfer von μ^1 umgewandelt und verschwindet dann spurlos. Er muß also entweder bis dahin nur in der Zelle des Redaktors von μ^1 ein verborgenes Dasein geführt haben und von ihm sofort ins Feuer geworfen worden sein, oder dieser Redaktor hatte irgend eine geheime Kraft, sämtliche etwa im Umlauf befindliche Exemplare der Urform verschwinden zu lassen. So fand ein zweiter Redaktor in der weiten Welt nur die Form μ^1 vor, arbeitete diese flugs zu μ^2 um und wußte wiederum sämtliche Handschriften von μ^1 zu vertilgen usw. Auch der Redaktor von μ^5 hatte nach dieser köstlichen Vorstellung, die sich L. konstruiert hat, nur μ^3 vor sich, weil ich nachwies, daß sein Text auf μ^3 beruht. Dann bleibt es natürlich „unerfindlich, wieso μ^5 als einzige Klasse mit μ^1 in V. 7 ἕωϲ τῶν ἐϲχάτων auslassen kann." Und der Vorwurf gewinnt einen Schein von Recht: „wenn von Soden einfach sagt „V. 7, wo ἕωϲ τῶν ἐϲχάτων wieder verloren geht", so stellt er damit das Problem unerörtert beiseite." Mein Kritiker konnte auch noch auf

V. 6 hinweisen, wo auch nur μ^5 mit μ^1 κατηγορίαν κατ bietet, und auf V. 4, wo μ^5 mit κατελήφθη dem κατείληπται von μ^1 sich bedenklich annähert. Ich kann nicht leugnen: daß bei Lesern eines solchen Buchs derartig naive Vorstellungen über Textgeschichte überhaupt entstehen könnten, darauf war ich nicht gefaßt, als ich jenen Stammbaum als „Schlußvignette" zeichnete. Mindestens dachte ich mir nur Betrachter derselben, die den vorhergehenden Text gelesen und gegenwärtig hatten.

Ich übergehe hier die wenigen Fragezeichen, die L. gegenüber einzelnen Entscheidungen gemacht, als für die Frage der Methode gleichgültig. Nur daß er in V. 9 das „lapidare" ἐξῆλθον εἷς καθ' εἷς gegenüber dem „breiten" ἀκούσαντες δὲ ἐξήρχοντο εἷς ἕκαστος αὐτῶν der Erwägung empfiehlt, notiere ich als einen etwas atavistischen Rückfall in die ästhetische Methode der Textkritik. Aber auf ein Beispiel muß ich eingehen, da es nach L. sich daran „sicher erweisen läßt, daß die Urform unrichtig rekonstruiert ist, und daß gerade die Besonderheit der Arbeitsweise v. Sodens diesen Fehler herbeigeführt hat". Entgegen der „communis opinio der neuen Kritiker", die darin eine Interpolation aus Jo 6, 6 und Lc 6, 7 sehen, habe ich den Satz V. 6 τοῦτο δὲ ἔλεγον ἐκπειράζοντες αὐτὸν ἵνα σχῶσι κατηγορεῖν αὐτοῦ der Urform zuerkannt, ohne dies, wie ich zugebe, ausführlich genug begründet zu haben (vgl. S. 498). Die Berührung mit Johannes und Lukas kann nun freilich noch nicht jenen Verdacht rechtfertigen. Denn Jo 6, 6 ist von Jesus gegenüber Philippus gesagt: τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν, Lc 6, 7 heißt es nach meinem Text: ἵνα εὕρωσι κατηγορίαν κατ' αὐτοῦ; κατηγορεῖν αὐτοῦ steht dagegen Lc 23, 2. Da ist die Differenz doch groß genug. Anklänge solcher Art finden sich in der Evangelienliteratur oft genug. Bei einer nachträglichen Übernahme wäre die Übernahme des genauen Wortlauts zu erwarten. Aber erst in späteren μ-Formen ist πειρ- l. ἐκπειρ-, κατηγορίαν κατ, und εὕρωσι l. σχῶσι aus jenen anklingenden Johannes- und Lukas-Stellen eingedrungen. Bedenklicher könnte machen, daß, wie im zweiten Halbband berichtet wird, in einer ganzen Anzahl von Kodices (72* 1038 = 284 = 3035 1265 = 2000) der Satz fehlt. In 72 ist er nach V. 2, in andern dieser Kodices an der üblichen Stelle nachträglich eingefügt. Nun sind aber alle diese Kodices einander nahe verwandt, der Ausfall ist also nur durch einen Kodex, ihren Archetyp, vertreten. Solche Ausfälle sind aber keine seltene Erscheinung. Hier kann er durch einen Sprung des Auges von αὐτῆς V. 5 zu αὐτοῦ V. 6 verschuldet sein, oder dadurch, daß der Satz die Verweigerung der Antwort von der Frage zu stark trennt und nicht vermißt wird. Etwas

mehr Gewicht erhält diese vereinzelte Stimme dadurch, daß in δ 5 f. der Satz an seiner jetzigen Stelle auch fehlt, dagegen in V. 4 nach λέγουϲιν αὐτῷ in leichter Abwandlung eingefügt ist. Da aber δ 5 sehr viel Umstellungen und erläuternde Zusätze aufweist, 1279 in der μοιχ neben δ 5 keine selbständige Stimme hat, so legt sich die Vermutung nahe genug, daß dem Schreiber des Archetyps von δ 5 f. bei λέγουϲιν αὐτῷ V. 4 der Satz V. 6 sich unwillkürlich in die Feder drängte, und er ihn dann, um Korrekturen in seiner Handschrift zu vermeiden, als er in V. 6 auf ihn stieß, einfach überging. Sonst müßte man annehmen, daß in der Vorlage dieses Archetyps der Satz ursprünglich fehlte und am Rande nur in verstümmelter und zugleich durch οἱ αρχιερεῖϲ erweiterter Form an unrichtiger Stelle notiert war, so daß der Schreiber des Archetyps von δ 5 f. zu der ihm eigentümlichen Fassung von V. 4 gelangen konnte. Aber wollte man dann den Satz dem Urtext absprechen, wie will man erklären, daß nur in Kodices einer viel späteren Zeit, und zwar in einer ganz abgeschwächten μ^2-Form, diese allerhöchstens in μ^1, für uns nur in einem μ^1-Zeugen, erhaltene Omission der Urform sich durchgerettet hat? Statt solche oder ähnliche Erwägungen mir zuzutrauen, schreibt mein Kritiker: „Es unterliegt hier keinem Zweifel, daß die richtige Lesart resp. der Weg zu ihr durch die Klasseneinteilung und Majoritätsabstimmung beseitigt ist, mit anderen Worten, daß nicht bloß die Varianten der einzelnen „Klassen“, sondern nach wie vor auch die Extravagantenlesarten bei der Kritik zu berücksichtigen sind.“ Merkwürdig, daß derselbe Kritiker hier zum so und so vielten Mal Majoritätsabstimmung mir zuschreibt, der mir vorher den Vorhalt machte, daß ich als Urtext so häufig die Singularitäten von μ^1, ja selbst von δ 5 allein, entgegen der gesamten übrigen Bezeugung, also der Majorität, aufgenommen hätte. Wer meinen zweiten Halbband durchgeblättert hat, weiß, daß ich keine Extravagantenlesart unnotiert gelassen und grundsätzlich jede selten vertretene Lesart genau darauf angesehen habe, ob sie nicht den Archetyp vertreten könnte.

Doch nun die Hauptsache. „Das kommt daher,“ fährt L. fort, „daß die Typen v. Sodens nicht, wie er meint, Urexemplare sind, die durch sichere Methode gefunden wären und als feststehende Größen in die Kritik eingeführt werden könnten, sondern daß es sich nur um ideale Normalexemplare handelt, welche den Durchschnitt einer Handschriftenmasse bequem angeben, die in besonders günstigen Fällen, wie bei μ^2, dem Archetyp einer Klasse nahekommen können, im großen und ganzen aber nur illustrative Bedeutung für die Textgeschichte, nicht positiven

Wert für die Textkritik besitzen." Besteht dieses Urteil zu Recht, so bleibt die Textkritik unrettbar ein Tummelplatz des Subjektivismus, um den Nebel kreisen, mit aus ihm auftauchenden Nebelbildern, ähnlich den von L. beschworenen „idealen Normalexemplaren, welche den Durchschnitt einer Handschriftenmasse bequem angeben". Mag von meinen Einzelaufstellungen noch so viel als nicht stichhaltig etwa nachgewiesen werden, ich zweifle nicht, daß das Hauptergebnis meiner Arbeit sich bewähren wird: Textgeschichte gleicht nicht einem wogenden Meer von Nebelmassen und ist nicht ein Spiel von Willkür und Zufall, Leichtsinn und Dummheit, vielmehr, in ihren entscheidenden Epochen natürlich, wirklich Geschichte, bewußtes und gewolltes Werk von Persönlichkeiten und Kreisen von solchen, die feste Größen schaffen, ob diese auch, sobald sie der Öffentlichkeit anheimfallen, wenigstens soweit wir es urkundlich verfolgen können, meist rasch ihre scharfen Umrisse, ja ihren einheitlichen Charakter verlieren. Dies gilt mindestens von den drei großen Haupttypen, deren Existenz nun wohl endgiltig erwiesen ist, und deren Verknüpfung mit den Namen Hesychius, Pamphilus-Eusebius, Lucian, wodurch sie auf die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts fixiert und als die Normaltexte in den Kirchenprovinzen Ägypten, Palästina, Syrien in Anspruch genommen werden, alles für und nichts gegen sich hat. Aber dasselbe gilt nicht minder von den markantesten der diese Texte mischenden Kompromißformen der nächsten Jahrhunderte, wenn uns hier auch eine der des Hieronymus ähnliche Notiz, die uns, wie diese, zu bestimmten Persönlichkeiten führen könnte, versagt ist. Aber nicht das ist das Wesentliche, daß wir das Nationale feststellen können, sondern es genügt, wenn die Existenz und die Eigenart solcher Größen sich dem Forscher aus dem Urkundenbefund unwiderleglich bezeugt. Auch das ist nicht wesentlich, ob dann die betreffende Textgestalt bis auf die Minutien wiederhergestellt werden kann oder von deren Entdecker ganz richtig hergestellt worden ist; genug, wenn sie in ihrem wesentlichen Textbestand zu rekonstruieren ist. Gewiß, das Urexemplar werden wir nicht reproduzieren können. Manchmal mag es überhaupt nicht in photographischer Treue nennenswert vervielfältigt worden sein. Namentlich, wo die betreffende Textgestalt nicht mit der Absicht, sie herauszugeben, zu verbreiten, durchzusetzen, geschaffen worden ist, sondern etwa im Handexemplar eines Gelehrten allmählich erwuchs und dieses dann von seinen Schülern und Freunden zur Verbesserung ihrer Exemplare verwertet worden ist, entsteht in dem Einflußkreise jenes Lehrers nur ein „Durchschnittstext", indem im Original

sich findende Eintragungen bald als Korrekturen betrachtet und übernommen, bald als Glossen ignoriert wurden. Aber von dem bei mir als K^a bezeichneten Text z. B. erweist es die sehr einheitliche Überlieferung mit Sicherheit, daß er als Normaltext, wohl, wie ich wahrscheinlich machte, zur Zeit des Chrysostomus in Antiochia oder Konstantinopel eingeführt worden sein muß. Und dasselbe gilt von dem Text der für Lektionszwecke redigierten Ausgabe, den ich K^r nenne, und der s. XI oder XII, zweifellos in Konstantinopel, hergestellt ist. Andere, dann meist auch nur in verschwommenen Umrissen noch erkennbare, Textformen mögen reines Zufallsprodukt sein, auch ihre Verbreitung zufälligen Umständen zu danken haben. Ein Abt oder der Besitzer einer Bücherfabrik ließ irgend einen Text, der ihm gerade zur Hand war, vervielfältigen und vertreiben. Die Mannigfaltigkeit mußte aber auch dadurch sehr rasch immer bunter werden, daß gewiß oft genug die Besitzer von Handschriften einen von einer Autorität eingeführten oder sonst wie in Aufnahme kommenden Text nur in ihre Handschriften hineinkorrigierten und dabei in der Auswahl der aufzunehmenden Lesarten mit einem größeren oder geringeren Maß von Freiheit vorgingen, wofür wir noch zahlreiche Belege unter unsern Kodices besitzen, von ℵ und C an.

Daß mindestens die ältesten solch bewußter Arbeit zu dankenden Textformen nicht nur „illustrative Bedeutung für die Textgeschichte", sondern „positiven Wert für die Textkritik" besitzen, viel höheren als alle Einzelexemplare, zumal wenn wir, wie ich gezeigt zu haben glaube, keine besitzen, die nicht einen solchen redigierten Text ob auch in starker Abwandlung, wiedergeben, liegt doch auf der Hand. Denn sie sind Zeugen dafür, welchem Wortlaut man in jenen Tagen das größte Vertrauen schenkte. Und solang es nicht widerlegt ist, besteht die Annahme zu recht, daß die Schöpfer solcher Rezensionen nach den besten für sie erreichbar gewesenen Exemplaren arbeiteten. Mindestens ist die gegenteilige Behauptung, mit der sich L. begnügt, kein Beweis dagegen. Daß dennoch bei dem Versuch, solche Texttypen zu entdecken und zu rekonstruieren, vieles, ja ganz streng geredet, alles Hypothese ist, das weiß jeder, der zum Fach gehört. Und nur solche werden mein Buch lesen. Das Selbstverständliche einem Mitarbeiter immer wieder zu versichern, dazu halte ich mich nicht für berechtigt. Bekanntlich ist aber die Hypothese der Schlüssel der Erkenntnis. Und wenn sie den ganzen bekannten Tatbestand zu erklären vermag, pflegt man sie als erwiesen zu betrachten. Mögen viele meiner Hypothesen — nicht weniger als alles in meinem Buch, außer der Wiedergabe der Kollationen, sind solche, —

namentlich in den Einzelheiten, zu beanstanden sein, daß die wirklich positiven Werte für die Textkritik die Typen sind und nicht die Zufallsgebilde Handschriften, und daß die von mir aufgestellten Typen konkreteste geschichtliche Wirklichkeiten und nicht „ideale Normalexemplare“ bedeuten, das wird sich, zweifle ich nicht, bei ernstem Studium meines 2. Halbbandes so gut wie bei objektiver Verfolgung meiner Untersuchung der Textüberlieferung der μοιχ als gesicherter Ertrag meiner Mühe bewähren.

Endlich bemerke ich zu der Anmerkung S. 35: „Auf die Nichtberücksichtigung der alten Übersetzungen gehe ich hier nicht ein“, daß sie mindestens mißverständlich gefaßt ist. Unter dem Ausdruck „die alten Übersetzungen“ versteht jedermann die syrische aus- oder einschließlich der peschita, die beiden vorhieronymianischen lateinischen, die beiden ägyptischen und etwa noch die gotische Übersetzung. Sie alle enthalten aber bekanntlich die Perikope von der Ehrebrecherin überhaupt nicht. Erst Hieronymus hat sie aufgenommen. Aber seine Ausgabe pflegt man nicht unter „die alten Übersetzungen“ zu rechnen. Sie kann auch nur im Zusammenhang mit seiner Gesamtübersetzung richtig eingeschätzt und dementsprechend verwertet werden. Allerdings bieten einige lateinischen Kodices eine Übersetzung. Aber das ist Spezialarbeit, und die communis opinio taxiert sie mit Recht nicht unter „die alten Übersetzungen“. Der späte it-codex *r*[1] dessen Text durchgehend dem des Hieronymus stark angenähert ist, hat sie in der Form des H. mit bedeutungslosen kleinen Abweichungen eingestellt. Der lateinische Text in δ 5 ist eine wörtliche Übersetzung des dem Kodex eigentümlichen griechischen Wortlautes der μοιχ, also erst von dem Schöpfer des bilinguen Buchs eingefügt. Der einzige Zeuge für den afrikanischen Text *e*, der wiederum nachweislich diesen Text in starker Abwandlung bietet, enthält ebenfalls die Perikope. Aber jedermann weiß, daß sie Cyprian nicht gekannt hat. Endlich muß die gemeinsame Vorlage der beiden nahe verwandten it-codd *c* und *ff*[2] eine Übersetzung eingestellt haben, denn beide bieten eine solche mit ganz geringen gegenseitigen Abweichungen. Diese zwei Übersetzungen, die in *e* und die in *cff*[2], sind deutlich von H. unabhängig, ebenso untereinander, wie ich s. Z. zeigen werde, und lehnen sich an die von mir herausgearbeiteten älteren griechischen Typen an. Eigenartiges bieten sie nichts. Sie haben in erster Linie Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Textes. Kein Textkritiker, der ernst genommen werden will, wird aber diese Singularitäten bezeichnen als „die alten Übersetzungen“.

[Abgeschlossen am 20. April 1907].

Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium.

Mit besonderer Berücksichtigung von J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium.

Von **P. Corssen** in Dt. Wilmersdorf b. Berlin.

In dem vierten Evangelium stehen mitten in den Abschiedsreden Jesu (14, 31) die Worte, die er bei Matthäus und Markus unmittelbar vor seiner Gefangennehmung ausspricht: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Mit Recht hat Wellhausen hieran Anstoß genommen, denn daß diese Worte so gar keine Folge haben, daß sich darauf vielmehr ohne weiteres Reden anschließen, die reichlich so lang wie die vorhergehenden sind, und darauf noch ein Gebet folgt, beinah halb so lang wie der erste Teil der Reden, das ist in der Tat unverständlich und unerträglich.

Aber ist darum der Schluß ebenso berechtigt, daß auf jene Worte ursprünglich 18, 1 ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν unmittelbar gefolgt und daß C. 15—17 ein späterer Einschub sei? Wellhausen hat bemerkenswerte Argumente für die Unechtheit von C. 15—17 aus ihrer inneren Beschaffenheit abgeleitet, die wir später zu prüfen haben, aber für entscheidend und zwingend hält er den äußeren Grund für sich allein (S. 14). Die inneren Verschiedenheiten, die er zwischen C. 15—17 und den beiden vorhergehenden Kapiteln zu erkennen glaubt, sind ihm nur eine willkommene Bestätigung des auf sich selbst ruhenden Schlusses.

Ich glaube umgekehrt, daß von der inneren Beschaffenheit dieser Kapitel allein die Frage ihrer Echtheit abhängt, da von einem rein formalen Standpunkt aus auch andere Lösungen der vorhandenen Schwierigkeit möglich sind. Tatsächlich sind denn auch von verschiedenen Gelehrten, die vor Wellhausen in 14, 31 das Schlußwort der Abschiedsreden zu erkennen glaubten, verschiedene Vorschläge gemacht worden.

Spitta und Bacon und nach ihnen Wendt[1] haben durch die An-

[1] S. Wendt, Das Johannesevangelium, 1900. S. 95, Anm. 2.

nahme von Verschiebungen innerhalb der Reden eine Beseitigung des Schadens zu erreichen gesucht. Sie nehmen, mit geringen Abweichungen unter einander, folgende Ordnung als die ursprüngliche an:

Spitta: 13, 1—30. 15, 1—16, 33. 13, 31—14, 31.
Bacon: 13, 1—20. 15, 1—16, 33. 13, 21—14, 31.
Wendt: 13, 1—35. 15, 1—16, 33. 13, 36—14, 31.

Gegen alle diese Vorschläge erhebt sich freilich derselbe Einwand, da sie zwar sämtlich die Worte ἄγωμεν ἐντεῦθεν an den Schluß der Reden setzen, doch aber den Anstoß, den diese bieten, kaum mildern, geschweige denn beseitigen. Denn nach der Aufforderung lassen sie ja nicht sogleich den Aufbruch, sondern zunächst das lange Abschiedsgebet folgen, das durchaus keine Eile verrät.

Mag man aber auch die einzelnen Teile dieser Reden durcheinander schieben wie man will, man wird doch nie einen regelrechten Aufbau erreichen. Denn es wird nicht Punkt um Punkt abgehandelt, sondern die Rede greift fortschreitend immer wieder zurück, so daß es allerdings scheint, als könne man sie ohne großen Schaden auch umkehren. Bei genauerer Betrachtung aber wird man sich nicht nur überzeugen, daß doch die überlieferte Reihenfolge die natürliche ist, sondern auch daß C. 15 und 16 nicht vor C. 14 gestanden haben können. Entscheidend für das Urteil scheint mir die Art und Weise zu sein, wie in den verschiedenen Teilen der Rede von dem Parakleten gehandelt wird.

C. 14, 16 sagt Jesus: „Ich will den Vater bitten und er wird Euch einen andern als Beistand geben, damit er bei Euch in Ewigkeit ist" (Κἀγὼ ἐρωτήϲω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώϲει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰϲ τὸν αἰῶνα ᾖ). Dann heißt es 14, 26 weiter, daß dieser Helfer, der heilige Geist, der oben V. 17 der Geist der Wahrheit genannt war, die Jünger alles lehren und sie an alles erinnern wird, was Jesus sagte. In C. 15 und 16 ist zum erstenmal 15, 26 von dem Parakleten die Rede: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητοϲ ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρόϲ, τὸ πνεῦμα τῆϲ ἀληθείαϲ ὃ παρὰ τοῦ πατρὸϲ ἐκπορεύεται, ἐκεῖνοϲ μαρτυρήϲει περὶ ἐμοῦ. Diese Worte sind völlig unanstößig, wenn bereits vorher vom Parakleten die Rede war, und wenn man sich die überlieferte Reihenfolge gefallen läßt, so wird man sagen, daß der Zusatz τὸ πνεῦμα τῆϲ ἀληθείαϲ ὃ παρὰ τοῦ πατρὸϲ ἐκπορεύεται an 14, 16 und 17 erinnern soll. 16, 13 ff. wird dann in einer neuen Wendung vorgetragen, was schon 14, 26 gesagt wird, nämlich daß der Geist der Wahrheit der Führer zu jeglicher Wahrheit sein wird, und hinzugefügt, daß der Paraklet nichts aus sich selber reden wird, sondern daß er alles aus dem

nehmen wird, was Christi ist, und daß das was Christi ist Gottes ist. Es wäre sehr auffallend, wenn das Kommen des Parakleten als etwas ganz selbstverständliches eingeführt würde, wie es 15, 26 geschieht. Schlechterdings unmöglich aber wäre es, daß dann 14, 16 folgte, wo eben das Kommen des Parakleten motiviert wird und zwar so motiviert wird, wie es natürlich ist, wenn der Paraklet vorher noch nicht erwähnt war.

Die Abschiedsreden, die 13, 31 beginnen, zerfallen in zwei Hauptteile, nämlich 13, 31—14, 31 und 15, 1—16, 33, in denen das gleiche Verhältnis wie an den angeführten Stellen auch sonst hervortritt, nämlich daß in dem zweiten Teil Gedanken aus dem ersten wieder aufgegriffen, variiert und erweitert werden. Man wird daher, ganz abgesehen von dem Schluß des ersten Teiles, schon durch die Beschaffenheit des zweiten zu der Frage gedrängt, ob man es hier nicht mit einem Paraphrasten zu tun hat, dem es darauf ankam, die Gedanken seiner Vorlage mit eigenen neuen zu versetzen, und man würde sehr geneigt sein, diese Frage zu bejahen, wenn tatsächlich der Standpunkt in diesem zweiten Teile ein anderer als in dem ersten wäre, wie Wellhausen erwiesen zu haben glaubt.

Denn freilich wäre dies doch das Wesentliche, da Wiederholungen, wenn sie sich auch in diesem Teil häufen, doch sonst keineswegs selten in dem Evangelium sind und auch in dem ersten Teil der Reden auf frühere Partien zurückgegriffen wird. Sodann bleibt immer noch das Schlußgebet, C. 17, das Wellhausen ohne besondere Gründe, lediglich wegen der Schlußworte in 14, 31, leichten Herzens mit C. 15 und 16 über Bord wirft.

Das ist sehr bedenklich. Denn mir scheint, daß gerade in diesem Kapitel der Geist des Evangeliums am reinsten und stärksten zum Ausdruck kommt. Da ist kein breites Sichgehenlassen, das bald vorwärts, bald rückwärts blickt, wie in den von den verständnislosen Zwischenbemerkungen der Jünger unterbrochenen Reden; knapp und kurz zusammengefaßt schreiten die Gedanken in grader Linie vorwärts, alle freilich entspringend aus demselben Grundgedanken. Der Verfasser erhebt seinen Christus über die gegebene Situation — nur flüchtig erinnert er daran V. 11 und 13. Tatsächlich läßt er nicht den Christus der vorübergehenden Abschiedsstunde in dem vergänglichen Erdenleibe, sondern den Christus der Ewigkeit, der nicht mehr in der Welt ist, zu seinen Jüngern reden, die noch in der Welt sind (V. 11), in der Welt, die sie haßt (V. 14), und nicht nur zu seinen Jüngern, sondern auch zu denen,

die durch sie gläubig geworden sind (V. 20). Es ist in gedrängter Kürze das eigentliche Evangelium, das dieser Evangelist verkündet, lange nach dem Erdenwallen des Meisters, nachdem ihm durch den Parakleten der eigentliche Sinn dieses Erdenwallens aufgegangen war, nachdem er es in sich erlebt hatte, wie wir sagen würden, das Evangelium, durch das der Sohn verherrlicht werden soll, damit der Vater durch ihn verherrlicht wird (V. 1). Dies Evangelium besagt, daß ewiges Leben Erkenntnis ist, Erkenntnis des einen wahren Gottes und des von ihm gesandten Christus (V. 3), und daß die, die das Verhältnis des Sohnes zu dem Vater richtig erkannt und die Worte, die der Vater dem Sohn gegeben hat, aufgenommen und bewahrt haben, unter sich eins sind wie der Vater und der Sohn (V. 6—11), daß sie nicht aus der Welt sind (V. 14), aber in der Welt bleiben, doch in der Welt vor dem Bösen bewahrt werden (V. 15). Durch die Einheit der Gläubigen aber wird endlich auch die Welt zu der Erkenntnis der Einheit des Vaters und des Sohnes und der Liebe Gottes zu Christus und den Gläubigen geführt (V. 21—23). Diese aber schauen die Herrlichkeit Christi und wo er ist, da sind sie auch und die Liebe Gottes ist unter ihnen und Christus in ihnen (V. 26).

Wenden wir uns nun zu den Argumenten, mit denen Wellhausen den von ihm aus 14, 31 gezogenen Schluß stützt, so beruht das wichtigste von ihnen auf der Deutung der Stellung, die in den verschiedenen Teilen der Reden zu der Frage der Parusie genommen wird.

Wellhausen ist der Meinung, daß in dem ersten Teil der Reden die Idee der Sendung des Parakleten an die Stelle der Idee der Parusie Christi getreten sei, während in dem zweiten Teil an dieser Idee sehr bestimmt festgehalten werde.

Über die für diese Frage in Betracht kommenden Stellen ist unendlich viel hin und her geredet worden. Wellhausen hat sich sorgfältig gehütet, den Staub der Erklärungen, der sich über das Evangelium gelagert hat, aufzuwühlen und die Augen sich dadurch trüben zu lassen. Mit selbstbewußter Energie geht er, wie es sein Recht ist, auf die Sache los, ohne sich um fremde Meinungen zu kümmern. Aber ich fürchte, daß er doch etwas zu rasch und apodiktisch geurteilt hat; denn der Gedankengang des Evangelisten ist zu verwickelt und seine Ausdrucksweise zu dunkel, als daß sich seine letzte Meinung so leicht erkennen ließe.

Der Unterschied der Anschauung tritt nach Wellhausen bei einer Vergleichung von 14, 19 ἔτι μικρόν, καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε und 16, 16 μικρόν, καὶ οὐκέτι

5. 5. 1907.

θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με deutlich hervor. Der erste Ausspruch bedeute: „während die Welt mich nicht mehr sieht, lebe ich in euch weiter", dieser Sinn sei an der zweiten Stelle aber dahin abgewandelt, daß Jesus nun sage: „auf baldiges Wiedersehen hienieden".

Es kommt zunächst darauf an, den Wortlaut genau zu prüfen. Wellhausen übersetzt 14, 19: „nur noch eine kurze Weile, so sieht mich die Welt nicht mehr, ihr aber seht mich, weil, da ich lebe, auch ihr leben werdet." Wie kann aber das Leben zum Grund der Erkenntnis gemacht werden, da doch sonst überall das Leben als Folge oder Gewinn der Erkenntnis oder, was dasselbe ist, des Glaubens hingestellt wird (z. B. 5, 24. 6, 47. 11, 26)? „Dies ist das ewige Leben", heißt es in dem Schlußgebet 17, 3, „daß sie dich als den alleinigen wahren Gott und den du gesandt hast Jesus, als Christus erkennen." Es ist also zu übersetzen: „nur noch ein Weilchen, so sieht mich die Welt nicht mehr, ihr aber seht, daß ich lebe[1], und ihr werdet leben".

Wie kommt denn nun aber diese Erkenntnis der Jünger zustande? Nicht dadurch, wie Wellhausen meint, daß Jesus in ihnen weiter lebt. Dies ist wie Folge so auch Gegenstand der Erkenntnis: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch" (V. 20). Die Erkenntnis tritt auch nicht unmittelbar bei dem Tode Jesu ein. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20 entspricht dem ἔτι μικρὸν V. 19. „Jener Tag" kann aber nicht der unmittelbar bevorstehende Todestag sein, ἔτι μικρόν darf daher nicht verstanden werden wie 13, 33 τεκνία, ἔτι μικρόν μεθ' ὑμῶν εἰμί, sondern es ist vielmehr von dem Todestage an bis zu dem Tage gerechnet, an dem die Erkenntnis kommt. Die Erkenntnis aber kommt durch den Geist der Wahrheit, den Parakleten, den der Vater senden wird, von dem es V. 17 mehr rhetorisch wirksam als logisch richtig heißt, daß die Welt ihn nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und erkennt, die Jünger ihn aber erkennen, weil er bei ihnen bleibt und in ihnen ist.

Dieser Anschauung aber widerspricht C. 16 nicht. Das zweimal gesetzte μικρόν steht in verschiedenem Sinne, das erste Mal, μικρόν, καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με entsprechend 13, 33 wie auch das οὐκέτι θεωρεῖτέ με dem ζητήσετέ με dort entspricht, denn suchen werden die Jünger ihn nach seinem Tode, eben weil sie ihn nicht mehr oder auch weil sie ihn noch nicht sehen; das zweite Mal καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με entsprechend 14, 19. Das Futurum hier bedeutet nichts anderes als das

[1] Dieselbe Konstruktion Joh. 9, 8 οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον, ὅτι προσαίτης ἦν. Ebenso 5, 42 ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην οὐκ ἔχετε.

Präsens dort und daß ὁρᾶν genau so wie θεωρεῖν gebraucht werden kann und nicht notwendig auf ein sinnliches Sehen bezogen zu werden braucht, beweisen Stellen wie 14, 9 ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα. Der Parallelismus zwischen C. 14 und 16 geht aber noch weiter. Denn wie dort das Schauen Christi als das Werk der durch den Geist der Wahrheit vermittelten Erkenntnis bezeichnet wird, so wird derselbe Geist hier der Führer genannt, der den Weg zu jeder Wahrheit weist (V. 13). Die Trauer über den Tod Jesu wird in Freude verwandelt werden. Das ist ein neuer Zug, der in dem ersten Teile nicht enthalten ist, und durch ein originelles Gleichnis ergreifend ausgedrückt wird (V. 20—22). „An jenem Tage“ werden die Jünger nichts mehr fragen (V. 23), offenbar weil sie dann alles wissen. Das ist derselbe Tag, der 14, 20 genannt war, der Tag der Ankunft des Parakleten.

So ist die Wertung des Parakleten in diesem zweiten Teil der Reden nicht geringer, sie wird vielmehr noch gesteigert. Mit einer geradezu absurden Logik wird der Tod Jesu durch die Notwendigkeit der Erscheinung des Parakleten motiviert: wenn Jesus nicht stirbt, kann der Paraklet nicht kommen; damit er komme, muß Jesus sterben (16, 7). So viel mehr gilt dem Evangelisten die innere religiöse Erfahrung als das historische Faktum an sich. Er hat sein Evangelium so wenig von Menschen, wie Paulus, sondern wie dieser durch innere Offenbarung. Die historische Erscheinung Jesu, sein gesprochenes Wort, seine Lehre und seine Werke haben die Erkenntnis nicht gebracht, selbst seinen Jüngern nicht, die ihn auch in der Abschiedsstunde nicht verstehen. Nicht als ob die historische Erscheinung Christi gleichgiltig oder entbehrlich wäre; sie bildet vielmehr die unerläßliche und notwendige Voraussetzung für die später durch den Geist gewirkte Erkenntnis. Der Evangelist glaubt an Christus auch wegen seiner Werke (14, 11). Diese Werke gehören so notwendig zu seiner Mission, daß, wenn er sie nicht getan hätte, die Welt, die ihn nicht anerkannte, keine Sünde hätte (15, 24). Aber er begnügt sich nicht mit den Werken, die die Tradition kannte, sondern aus seiner Erkenntnis der Gottheit Christi konstruiert er größere und legt sie Jesus bei, aber in dem Bewußtsein der Kraft des in ihm wohnenden Geistes traut er den Gläubigen noch größere Werke zu, als Jesus selbst verrichtet hat (14, 12).

Dies Evangelium des vierten Evangelisten aber geht an Freiheit weit über das paulinische hinaus. Es verneint nicht nur die Parusie, sondern auch das damit verbundene Gericht. Und zwar geschieht dies ausdrücklich gerade in dem zweiten Teil der Abschiedsreden: 16, 8—10

καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ, περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

Es ist hier zunächst von einer formalen Schwierigkeit zu reden, die in einer eigentümlichen Vermischung der Zeiten besteht. Der Paraklet wird nach dem Tode Jesu erscheinen, an irgend einem Tage, an welchem? darüber gibt der Evangelist keine Andeutung, aber jedenfalls ist ein größerer oder geringerer Zwischenraum zwischen dem Tode Jesu und der Ankunft des Parakleten gedacht. Nun sind die Tempora in den drei von ὅτι eingeleiteten Sätzen aber nicht von dem Standpunkt des erschienenen Parakleten, sondern wie das ὑπάγω im zweiten Satze unwiderleglich beweist, von dem des redenden Jesus gewählt. Der Paraklet wird also die Welt nicht wegen ihres Verhaltens zur Zeit seiner Erscheinung, sondern wegen des Verhaltens, das sie beim Tode Jesu beobachtet hat, zur Rechenschaft ziehen. Diese Vermischung hängt damit zusammen, daß Jesus sich mit seinem Stellvertreter völlig identifiziert. Dadurch ist denn auch wohl der Übergang aus der dritten in die zweite Person erfolgt, denn es ist nicht wohl möglich, die Jünger und nicht vielmehr die Welt als angeredet anzusehen. Die Sünde der Welt besteht darin, daß sie den Glauben an ihn nicht gewonnen hat, so lange er in ihr war. So wurde die Gerechtigkeit erfüllt, als Christus von der Welt sich schied und zum Vater zurückkehrte, weil die Welt die Zeit versäumt hatte, Söhne des Lichts durch den Glauben an das Licht zu werden, so lange sie das Licht noch hatte (12, 36). Durch Jesu Tod aber ist das Gericht erfüllt, es steht nicht als etwas zu Erwartendes noch bevor. Wie Jesus in der Stunde, in der er seinen Tod vorempfindet, sagt: „Jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen" (12, 31, vgl. auch 3, 18), so wird der Paraklet die Welt überführen, daß ihr Fürst bereits gerichtet ist. Durch Christi Tod sind Licht und Finsternis endgültig von einander geschieden, die Finsternis hat sich außer stande gezeigt, das Licht zu begreifen, die Welt hat Christus so verkannt, daß sie ihn zum Tode verdammt hat, aber der Sohn kehrt zu seinem Vater in Herrlichkeit zurück, die Welt hat ihm nichts anhaben können (14, 30), Christus hat im Tode die Welt besiegt (16, 33).

Der Tod Jesu ist bei dem vierten Evangelisten kein Versöhnungsopfer, sein Blut kein Sühnmittel wie bei Paulus. Er ist im letzten Grunde die Folge des Unverstandes und Hasses der Welt. Allerdings

ist Jesus für die Seinen und aus Liebe zu den Seinen gestorben (15, 13), insofern er damit die äußerste Konsequenz seines Erscheinens in die Welt zieht, das die Erweckung des Glaubens an ihn bezweckte. Er hat aber seine Liebe eigentlich nicht durch seinen Tod besonders bewiesen, sondern durch sein Erscheinen in der Welt überhaupt, welches seinen Tod bedingte (3, 16). Sein Tod ist aber auch insofern zum Besten der Seinen, als er ihnen dadurch ein Vorbild gibt, wie sie das neue Gebot der Liebe (13, 34) im höchsten Sinne erfüllen können (15, 12—14).

Hiernach erledigen sich die andern Stellen, an denen von der Parusie die Rede zu sein scheint. Der Schein beruht darauf, daß Christus sich mit dem Parakleten identifiziert, der doch im Grunde auch nichts anderes als er selber ist, nur daß er nicht in sichtbarer Gestalt erscheint, sondern sich innerlich offenbart. Insofern könnte man sagen, daß auch der vierte Evangelist eine Parusie kennt, aber freilich eine Parusie in einem von der landläufigen kirchlichen Auffassung ganz verschiedenen Sinne.

Die fraglichen Stellen sind keineswegs auf den zweiten Teil beschränkt. 14, 18 heißt es οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, was von den Erklärern zwar in erster Linie nicht auf die endgültige Parusie, sondern auf die einzelnen Erscheinungen bezogen wird, von denen die letzten Kapitel berichten. Was von diesen Erscheinungen oder von diesen Kapiteln zu halten ist, ist eine Frage für sich, jedenfalls hat man zunächst zu fragen, wie dieser Vers zu seiner unmittelbaren Umgebung stimmt. Es ist aber schon aus dem Vers an sich klar, daß nicht vorübergehende Erscheinungen gemeint sein können, denn wie würde dann der Ausdruck οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς zu rechtfertigen sein? Da nun unmittelbar vorher gesagt ist, daß der Paraklet in Ewigkeit bei den Jüngern sein wird, der ihnen die Erkenntnis gibt, die sie in dem Zusammensein mit Jesus nicht gewonnen haben, so kann die Meinung eben nur die sein, daß zwischen dem Kommen des Parakleten und des vergeistigten Christus kein Unterschied ist, da es nur ein unteilbarer Geist ist, der die Gläubigen erfüllt. Wie wenig an eine sinnfällige Erscheinung gedacht ist, geht auch daraus hervor, daß gleich darauf gesagt wird, der Vater und der Sohn würden kommen: V. 23 ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Ebenso ist dann zu beurteilen, 14, 28 ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

Nicht anders ist endlich zu urteilen über 16, 22 πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς. Auch diese Erklärung steht im innigsten Zusammenhange mit

den Auseinandersetzungen über das Erscheinen des Parakleten. Der Tod Jesu wird die Jünger in die tiefste Trauer versetzen, aber ihre Trauer wird in Freude verwandelt werden und diese Freude wird keiner wieder von ihnen nehmen. An jenem Tage werden sie alles wissen, alles können: keine Bitte wird ihnen mehr versagt werden (V. 20—23). Das ist der Tag, an dem ihnen die Erkenntnis über die wahre Bedeutung des Todes Jesu und sein Verhältnis zu Gott kommt (14, 20), die Erkenntnis, die ihnen der Paraklet, der Geist der Wahrheit, gibt (14, 17. 16, 13), der bei ihnen bleibt bis in Ewigkeit (14, 16), weswegen keiner ihnen ihre Freude rauben kann, weil eben die gewonnene Erkenntnis unvergänglich ist.

Nur eine Stelle bereitet dem Verständnis einige Schwierigkeit, nämlich 14, 3. Es ist nötig, sie im Zusammenhange herzusetzen. Da die Verbindung der Glieder fraglich erschienen ist, so werde ich zunächst die zweifelhaften Interpunktionen fortlassen: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ[1] ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε.

Wellhausen hält den Satz ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν für sprachlich und inhaltlich anstößig — sprachlich weil statt des Konditionalsatzes vielmehr ein Temporalsatz stehen müsse, inhaltlich, weil darin eine Konzession an die Parusie enthalten sei — und erklärt ihn, gestützt auf den Syrer Aphraates, für eine Interpolation[2]. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß der Ausfall des Satzes rein äußerlich jedenfalls leichter zu erklären wäre als seine Einschiebung, da das ὁμοιοτέλευτον (τόπον ὑμῖν) Schreiber und Übersetzer leicht täuschen konnte, worauf schon Tischendorf aufmerksam gemacht hat. Andererseits ist kein rechter Grund für die Einschiebung des Satzes zu sehen. Es scheint mir aber auch die Auffassung, die Wellhausen von dem verkürzten Satz gewonnen hat, bedenklich. Er verbindet εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι, was auch ich für geboten halte, während viele Herausgeber und Erklärer den Satz mit ὅτι von εἶπον trennen, und übersetzt: „bei meinem Vater ist reichlich Raum vorhanden, sonst hätte ich euch gesagt: ich geh hin, euch

[1] καί fehlt im Alexandrinus und andern Handschriften, steht aber im Sinaiticus, Vaticanus und vielen andern.

[2] Nach Wellhausen fehlt der Satz in der Ausgabe von Mrs. Lewis auch in der Syropalästina. Merx hat ihn in seiner Übersetzung der Handschrift („Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten Texte") berücksichtigt.

Quartier zu bereiten, und komme dann wieder, um euch zu holen, damit ihr bei mir seiet.“ Was bedeutet denn nun aber diese Annahme und welchen Zweck hat sie: „wenn bei meinem Vater nicht reichlich Raum vorhanden wäre, so würde ich hingehen und euch Quartier bereiten?“ Wo denn? etwa nicht bei dem Vater? und wenn bei dem Vater, wäre es da nicht viel nötiger, wenn viel Raum da wäre, Quartier zu machen, um unter den vielen Wohnungen für jeden die rechte auszusuchen? Wellhausen sagt, es sei das eine polemische Bemerkung, um die Ansicht zu widerlegen, Jesus habe die Auferstehung und den Hingang zum Vater deshalb antezipieren müssen, um für die Seinen im Himmel Quartier zu machen. Darnach wäre also der Sinn: ich brauche nicht im Himmel Quartier zu machen und dann wieder zu kommen, um euch zu holen. Aber was hat das mit den vielen Wohnungen im Himmel zu tun und inwiefern sind diese der Grund, daß keine Vorbereitungen zur Aufnahme der Jünger getroffen zu werden brauchen? Ich weiß nicht, ob ich Wellhausen richtig verstehe, aber ich sehe jedenfalls nicht, wie man auf diesem Wege zu einem befriedigenden Verständnis kommen will. Meines Erachtens muß man den Gegensatz ganz anders fassen. Ich halte das erste πιcτεύετε für einen konditionalen Imperativ, das zweite für das Verbum des Nachsatzes: „glaubt ihr an Gott, so glaubt ihr auch an mich“[1], wie es umgekehrt V. 7 heißt: „wenn ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen.“ Beide Sätze beruhen auf dem Gedanken, daß Gott und Christus völlig eins sind, dem Gedanken, der das Thema der folgenden Auseinandersetzungen bildet. Darauf beruht auch der durchaus bildlich zu verstehende Satz: „in meines Vaters Hause gibt es viele Wohnungen“. Viele können bei dem Vater wohnen, d. h. in ihm aufgehen, mit ihm eins werden, nämlich alle, die den rechten Glauben haben. Mit Umkehrung des Bildes heißt es V. 23: „wenn einer mich liebt und mein Wort halten wird, so wird ihn auch mein Vater lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen“. Denn wenn der Paraklet kommt, so werden die Jünger erkennen, daß der Sohn in seinem Vater ist und sie in ihm und er in ihnen (V. 20). Die folgende Hypothese aber bildet nicht den Gegensatz zu dem Satz ἐντῇ ὀικία usw., der nur die Konsequenz des vorhergehenden angibt, sondern zu dem πισтεύετε, also: „wenn ihr dies nicht glauben könntet, so würde ich euch sagen, ich gehe euch einen Platz zu bereiten.“ Der unausgesprochene Zwischengedanke: „ich brauche euch das aber nicht zu sagen,

[1] So faßt auch Merx das Satzverhältnis auf, wie ich nachträglich sehe.

wenn ihr glaubt, daß ich und der Vater eins sind", ergibt sich von selbst. Fortgefahren aber wird in demselben Bilde: „wenn ich nun aber gehe und euch einen Ort bereite, so kehre ich wieder und werde euch bei mir aufnehmen." Hierbei ist an der hypothetischen Form des Satzes nicht nur nichts auszusetzen, sondern sie wird gefordert. Denn es handelt sich allerdings um eine Annahme nicht sowohl einer Tatsache als vielmehr einer Ausdrucksweise. „Wenn ihr die richtige Vorstellung von meinem Verhältnis zu Gott nicht hättet," meint der Redner, „und ich sagte dann, ich gehe euch einen Platz zu bereiten, so wäre damit auch gesagt, ich komme, um euch bei mir aufzunehmen." Es wäre diese Ausdrucksweise nur ein Mittel für das mangelhafte Verständnis, den Gedanken auszudrücken, daß der jetzige Abschied das Unterpfand der späteren Vereinigung ist.

Wenn in dem zweiten Teil der Reden ebensowenig wie in dem ersten die Vorstellung einer irgendwie sinnfälligen Wiederkehr Christi auf Erden zugelassen ist, so muß auch das Verhältnis des ersten Johannesbriefes zu diesen Reden anders bestimmt werden als Wellhausen es getan hat. Dieser steht nicht mit dem Verfasser von C. 15—17 in Einklang, wie Wellhausen meint, vielmehr zeigt eine genaue Vergleichung gerade den fundamentalen Unterschied.

Auch der Verfasser des ersten Johannesbriefes spricht, als einziger von den ntl Schriftstellern außer dem vierten Evangelisten, von dem Parakleten. Aber er identifiziert ihn vollkommen mit Jesus Christus, der der Anwalt der Gläubigen bei dem Vater im Himmel ist: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον (2, 1), während im vierten Evangelium der Vater einen andern als Parakleten auf die Erde schickt (14, 16), so daß, wenn zwar auch im vierten Evangelium, wie wir gesehen, der Paraklet im letzten Grunde mit Christus identisch ist, doch die Vorstellung von dem Parakleten und von seinen Funktionen hier eine wesentlich andere ist als dort. Auch in dem ersten Johannesbriefe wird von dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας (4, 6) und von dem πνεῦμα, welches die Wahrheit ist (5, 6), gesprochen, aber dies πνεῦμα ist nicht ohne weiteres mit dem Geist der Wahrheit, als welcher im vierten Evangelium der Paraklet bezeichnet wird, zu identifizieren. Das πνεῦμα in dem ersten Johannesbriefe ist das χρῖσμα, das alle Gläubigen von Christus empfangen haben, das in ihnen bleibt und sie alles lehrt (2, 20 und 27). Diese Aussagen stimmen allerdings mit denen über den Parakleten im vierten Evangelium überein, aber in diesem ist von einer ersten inneren Offenbarung des Parakleten in den Elfen an einem bestimmten Tage

die Rede, die der Verfasser des ersten Johannesbriefes ignoriert, der offenbar nur von dem Geiste redet, den jeder Gläubige in der Taufe empfängt.

Ganz augenscheinlich aber ist ferner der Verfasser des ersten Johannesbriefes in den gewöhnlichen eschatologischen Vorstellungen befangen. Darüber äußert er sich mit aller wünschenswerten Klarheit in einer von dem vierten Evangelium völlig abweichenden Weise. Die letzte Stunde ist nach ihm gekommen (2, 18); aber die Gläubigen, die in dem Herrn bleiben, brauchen sich nicht vor ihm zu schämen, wenn er sich bei seiner Wiederkehr (ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) offenbart (2, 28) und können sich mit Freimut am Tage des Gerichts verantworten (4, 17).

Es ist noch eine Einwendung zu prüfen, die Wellhausen gegen die Einheitlichkeit der Abschiedsreden erhebt, ehe wir auf die anstößigen Schlußworte des Kapitels 14 eingehen. Nach Wellhausen ist in dem ersten Teil der Reden die alte Situation festgehalten, als die Juden die Verfolger der Christen waren, während in dem zweiten die spätere Situation vorschwebt, als die Christen sich nicht mehr den Juden gegenüber sahen, sondern der heidnischen Welt und der Kampf mit ihr die schwere Aufgabe, der Sieg über sie das erhoffte Ziel war (S. 13 f.).

Aber diese Meinung wird sich schwerlich aufrecht erhalten lassen. Die Welt des vierten Evangeliums ist auch in dem zweiten Teil der Abschiedsreden wesentlich auf die jüdische Welt beschränkt. Der äußerliche Umstand, daß der Ausdruck Ἰουδαῖοι nur an einer Stelle, 13, 33, vorkommt, ist ohne jede Bedeutung, da dieser Ausdruck mit der alleinigen Ausnahme der genannten Stelle, die durch die Beziehung auf eine früher den Juden gegenüber getane Äußerung (8, 21) veranlaßt ist, in den Reden überhaupt nicht vorkommt. Wenn aber Jesus die Jünger auf die Verfolgungen vorbereitet, die sie nach seinem Tode zu erdulden haben werden, so denkt er dabei ausschließlich an Verfolgungen durch Juden. „Aus ihren Synagogen werden sie euch heraustun“, heißt es 16, 2. Haß und Verfolgung bis zum Tode werden die Jünger aus denselben Motiven von denselben Elementen erleiden, wie Jesus (15, 18—16, 4). Gerade in C. 15—17 findet sich keine einzige Stelle, an der ausdrücklich auf die Heiden hingewiesen würde, während es in früheren Teilen heißt: „ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus diesem Gehege sind, und ich muß sie holen und sie werden meine Stimme hören und wird werden eine Herde, ein Hirt (10, 16).“

Wie aber der Ausdruck κόσμος zunächst für Raum und Zeit überhaupt steht (z. B. „vor Erschaffung der Welt“ 17, 24, „in die Welt

kommen", „die Welt verlassen" usw.), so verbindet sich damit meist der ausgesprochene oder gedachte Gegensatz des Unräumlichen und Unzeitlichen, z. B. 15, 19 „ihr seid nicht aus der Welt", 17, 16 „sie sind nicht aus der Welt, wie ich nicht aus der Welt bin", ebenso 8, 23 „ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt". Daher der Haß der Welt gegen das, was nicht aus ihr ist, 15, 19. 17, 14, ebenso 7, 7; daher ihre Unfähigkeit, es zu verstehen 17, 25, ebenso 1, 10; daher ihr Kampf gegen Christus, in dem sie selber (16, 33) wie ihr Fürst überwunden 16, 11, ebenso 12, 31, schließlich aber durch das Vorbild der Gläubigen selbst zum Glauben und zur Erkenntnis geführt wird 17, 21 u. 23 (vgl. 12, 47 „ich bin gekommen, die Welt zu retten"). Wenn man aber fragt, durch wen die Welt ihren Haß an Jesus und seinen Jüngern äußert, so sind es immer und überall die Juden. „Wenn die Welt euch haßt, so erkennt, daß sie mich vor euch gehaßt hat", heißt es 15, 18. Nach 16, 20 wird die Welt sich über Jesu Tod freuen. Klärlich ist hier κόσμος ebenso für Ἰουδαῖοι gesetzt wie 7, 4, wo seine Brüder Jesus auffordern, nach Jerusalem zum Laubhüttenfest zu ziehen, um sich der Welt zu offenbaren. Trotz seiner universalen Richtung und trotz seiner Geringschätzung des Judentums hängt doch sein Judentum dem Evangelisten wie ein Schatten an, den er nicht abwerfen kann.

Aber aus dieser Auffassung des Verhältnisses von Welt und Gott und der Vorstellung von Christus zwar als eines Menschen von Fleisch und Blut in seinem Erdenwallen, aber einer in ihrem eigentlichen Wesen außer- und überweltlichen Macht entspringt der Gegensatz zu der synoptischen Erzählung, der sich bis zur bewußten und beabsichtigten Polemik steigert. Statt ein angstvolles Gebet, wie in Gethsemane, zum Himmel zu senden, in welchem er zwar alles in den Willen des Vaters stellt, aber doch um Erlassung des Leidenskelches fleht, wenn sie möglich ist, sträubt sich im vierten Evangelium Jesus in der Stunde, in der er seinen Tod vorausempfindet, gegen die Anwandlung solchen Kleinmutes und bittet den Vater um die Verherrlichung seines Namens (12, 27 f.). Während bei den Synoptikern Jesus offenbar so gut wie die andern bei dem letzten Mahle im Unklaren ist, wer ihn verraten will, weiß bei dem vierten Evangelisten Jesus von vornherein, wer ihn den Juden überliefern wird (6, 64), ja ist er es selbst, der Satan die Macht über sich gibt, indem er ihm den Zugang in die Brust des Judas öffnet (13, 27). Dementsprechend geht Jesus mit seinen Jüngern dem Verräter entgegen und bietet sich selbst den Häschern dar, die bei seinem Anblick zu Boden stürzen. Bei den Synoptikern hingegen sucht er zu dreien Malen im

Gebete Kraft, während die Jünger, die ihm die nächsten sind, zu seinem Schmerz des Schlafs sich nicht erwehren können, und als er zum drittenmal zu ihnen kommt und sieht, daß sein Geschick im Begriff ist, sich zu erfüllen, spricht er Worte, die nur als Auffassung zu einem Fluchtversuch aufgefaßt werden können: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν.

Wie kommen diese nämlichen Worte, mit dem Zusatz ἐντεῦθεν, das sich auch bei Mt in einigen Handschriften findet, in die Darstellung des vierten Evangelisten? Bei den Synoptikern ist das ἐγείρεσθε von dem aufrecht stehenden Jesus an die schlaftrunken daliegenden Jünger gerichtet. Bei dem vierten Evangelisten ist die Situation eine ganz andere. Nachdem Jesus den Jüngern die Füße gewaschen hat, legt er sich wieder mit ihnen zu Tische (13, 12) und die nun folgenden Reden werden gehalten, während der Meister und die Jünger bei Tische liegen. Nehmen wir einmal mit Wellhausen an, die Reden seien 14, 31 zu Ende gewesen und es habe C. 18 unmittelbar angeschlossen, so wäre es sehr auffallend, wenn der Verfasser die fraglichen Worte aus der synoptischen Tradition genommen hätte — denn daß sie daher entlehnt sind, ist unstreitig und eben diese Annahme ist für Wellhausen der Grund, warum er verlangt, daß C. 18 auf sie unmittelbar gefolgt sei — um sie auf eine völlig andere Situation anzuwenden. Denn dann müßte sich natürlich die Aufforderung ἐγείρεσθε auf das Aufstehen von Tische beziehen, und während bei den Synoptikern das Fortgehen nach dem Aufstehen durch das augenblickliche Erscheinen des Verräters verhindert wird, läge bei dem vierten Evangelisten der Weg vom Hause, wo das Liebesmahl stattfand, bis in den mehr oder minder weit davon entfernten Garten dazwischen. Die Worte würden dann ziemlich bedeutungslos und jedenfalls entbehrlich sein, wie der gegenwärtige Zustand der Überlieferung zeigt, bei welchem niemand vor dem Einsetzen des achtzehnten Kapitels eine besondere Aufforderung zum Gehen vermissen wird.

Ehe man daher zugunsten dieser unjohanneischen Worte umfangreiche Stücke echt johanneischen Charakters opfert, wird man gut tun, zu fragen, ob nicht vielmehr eben diese Worte fremde Eindringlinge sind. Um dieses zu behaupten, wird man sich nun freilich nicht mit dem Nachweis begnügen dürfen, daß sie an ihrer Stelle unpassend sind, sondern auch nach einem Grunde sich umsehen, der ihre Aufnahme veranlaßt haben könnte.

Daß die Übereinstimmung mit den Synoptikern nicht zufällig ist, wird niemand leugnen, mag er die Worte selbst für echt, mag er sie für eingeschoben halten. Wenn es nicht erfindlich ist, was der Verfasser

selbst mit der Entlehnung hätte beabsichtigen können, so verhält es sich anders mit einem Leser oder Bearbeiter. Wer das vierte Evangelium in der Meinung las, daß hier nicht ein von dem synoptischen völlig verschiedener Bericht geboten wird, vielmehr im Grunde beide dasselbe sagen wollen und sagen, ein Verfahren, das bis auf den heutigen Tag nicht aufhört geübt zu werden, konnte, wenn er die Besonderheit der von dem Evangelisten geschilderten Situation sich nicht klar vor Augen hielt, sich wohl einbilden, daß die Wendung οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν gleich dem ἦλθεν ἡ ὥρα des Markus und das ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων gleich ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν sei. Wer aber daran sich erinnerte, konnte leicht verführt werden, das zwischen beiden stehende ἐγείρεσθε ἄγωμεν in den potanneischen Text einzuschwärzen.

Die Einschiebung wird um so wahrscheinlicher werden, wenn sich zeigt, daß sie nicht ganz vereinzelt ist, sondern aus einer auch an andern Stellen hervortretenden Tendenz entsprungen ist. Und in der Tat glaube ich, daß sich das nachweisen läßt.

Daß überhaupt das vierte Evangelium Erweiterungen und Veränderungen erfahren hat, dafür sind das 21. Kapitel und die Perikope von der Ehebrecherin jedem vorurteilslosen Leser ein unmittelbar einleuchtender Beweis. Das vierte Evangelium konnte kanonische Geltung nur dadurch erlangen und behaupten, daß es als eine Ergänzung und Bestätigung der synoptischen Evangelien angesehen wurde. Darum war die Erklärung dieses Evangeliums von vornherein von einem harmonisierenden Bestreben beherrscht. Es war nur natürlich, daß dies Bestreben auch auf den Text selbst übergriff. Hiervon bemerke ich in den Abschiedsreden folgende Spuren.

Wellhausen findet einen Widerspruch zwischen 16, 32 ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα μαὶ ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε· καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστὶν und 18, 8 und C. 20. Nach 18, 8 fliehen die Jünger nicht, sondern Jesus fordert die Häscher, die ihn gefangen nehmen, auf, sie gehen zu lassen und man muß nach dem Zusammenhange annehmen, daß dies trotz des Gewaltstreichs Petri geschieht. Insofern besteht zwischen ἵνα ἐμὲ μόνον ἀφῆτε und 18, 8 kein Widerspruch, denn die Jünger lassen Jesus tatsächlich allein, wenn auch nicht aus Feigheit, sondern auf sein ausdrückliches Geheiß. Dagegen ist der Widerspruch zwischen ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια und C. 20, wonach sie in Jerusalem zusammenbleiben, allerdings augenscheinlich; aber nicht nur mit C. 20, sondern auch mit 18, 8 und der Erläuterung des Verses in V. 9. Der Ausdruck σκορπισθῆτε ruft Mc 14, 27

und Mt 26, 31 ins Gedächtnis: πατάξω τὸν ποιμένα καὶ τὰ πρόβατα διαςκορπιςθήςονται. Dies Prophetenwort wird von Markus und Matthäus darauf bezogen, daß die Jünger bei dem Tode Jesu sich zerstreuen und nach Galiläa zurückkehren. Daß Joh 16, 32 dieselbe Vorstellung vorschwebt, beweist εἰς τὰ ἴδια. Wir haben also auch hier eine Reminiszenz an die synoptische Überlieferung. Aber das Bild von dem Hirten, der geschlagen, und der Herde, die infolgedessen zerstreut wird, ist durchaus unjohanneisch. Der vierte Evangelist unterscheidet den guten Hirten, der die eigene Herde weidet, von dem Mietling. Wenn dieser den Wolf kommen sieht, flieht er und der Wolf raubt die Schafe und zerstreut sie — ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει — der gute Hirt aber gibt sein Leben für die Schafe (10, 11—15), so daß, wie sich von selbst ergibt, die Schafe nicht geraubt und zerstreut werden. Der vierte Evangelist protestiert geradezu gegen den synoptischen Bericht. Denn während es Mc 14, 50 heißt καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες, hebt der vierte Evangelist nachdrücklich hervor, daß Jesus die Seinen bis zuletzt vor den Feinden bewahrt und keinen von ihnen verloren hat.[1] Die Ergänzung ist durch die Deutung von ἀφῆτε im Sinne von Mc 14, 50 entstanden.

13, 19 befremden die Worte ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με. Sie unterbrechen den Zusammenhang. Denn vorauf geht: „nicht von euch allen rede ich, ich weiß, wen ich ausgewählt habe, aber damit die Schrift erfüllt werde: wer mein Brot ißt, versetzte mir einen Fußtritt" und es folgt: „nachdem Jesus dies gesagt hatte, geriet er in Aufregung und bezeugte und sagte: wahrlich, wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich verraten!" Offenbar wird die Erregung durch die Deutung des Psalmwortes auf den Verräter hervorgerufen. Davon liegt aber der Gedanke an die Aussendung der Apostel weit ab. Wie wunderlich aber ist dieser Gedanke in die Form einer Eröffnung an die Jünger wie über andere gekleidet, während er sich doch auf diese bezieht. Von dieser Wunderlichkeit abgesehen, erkennt man aber in der Form leicht den Satz aus Mt 10, 40 ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. Es steht aber dies Wort hier nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang, sondern ist aus der schönen Geschichte von Jesu Zurechtweisung der um den Vorrang im Himmelreiche hadernden Jünger genommen, die wir Mt 18, 1 ff., verkürzt und

[1] 18, 8 ἀπεκρίθη Ἰηςοῦς· εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι· εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν· 9 ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν (17, 12 ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι καὶ ἐφύλαξα καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο).

ihres Reizes entkleidet bei Lc 9, 46 ff., in einer mittleren Form bei Mc 9, 33 ff. finden, entnommen und umgebildet. Dieser Ursprung aber ist die Veranlassung zu der Erweiterung in dem vierten Evangelium geworden. Denn vorauf geht ja die Geschichte von der Fußwaschung, die, wie der Interpolator ganz richtig empfunden hat, als ein Seitenstück zu jener synoptischen Erzählung erfunden ist, die es überbieten soll. Wer Gefühl dafür hat, wird freilich empfinden, wie tief an natürlicher Feinheit und echtem Menschentum dabei das vierte Evangelium hinter Matthäus zurücksteht.[1] Erleichtert wurde die Interpolation noch dadurch, daß die Mt 18, 7 an die Erzählung geknüpfte Bemerkung: „weh dem Menschen, durch den Ärgernis kommt" leicht auf den Verräter Judas gedeutet werden konnte, weil ja bei Matthäus und Markus Jesus voraussagt, daß seine Gefangennehmung den Jüngern zum Ärgernis werden würde, wie ja bei den Synoptikern auch dasselbe Wehe über den Verräter bei dem Abendmahl ausgerufen wird (Mt 26, 24, Mc 14, 21, Lc 22, 22).

Nachdem Judas das Mahl verlassen hat, beginnt Jesus die Jünger auf seinen Tod vorzubereiten (13, 31 ff.). Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater wird nun erfolgen. Jesus wird dahin gehen, wohin die Jünger nicht gehen können. Aber er hinterläßt ihnen ein Gebot, das Gebot der Liebe, durch dessen Ausübung sie die Zugehörigkeit zu ihm beweisen können, auch wenn er nicht mehr da ist. Aber sie mögen sich nicht beunruhigen. Denn die jetzige Trennung bedeutet nur eine demnächstige innigere Gemeinschaft; wissen sie doch, wohin er geht. — Diese eng zusammenhängenden Auseinandersetzungen werden durch eine Frage des Petrus so unterbrochen, daß der letzte Teil ganz unvermittelt auf die eingeschobene Unterredung folgt, ohne daß eine innere oder äußere Verbindung mit dieser stattfände, während er sich zwanglos an den ersten Teil anschliessen würde. Die Unterredung zwischen Petrus und dem Herrn zeigt, daß jener ganz gut verstanden hat, daß der Herr von seinem Tode spricht, denn er

[1] Die Umwandlung zu der allegorischen Umdeutung der Kinder auf die Jünger tritt in wunderlichen Ansätzen bei den Synoptikern selbst hervor. ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ steht Mt 18, 6 in zweifelloser Beziehung auf die Kinder; dagegen geht Mc 9, 42 diesem Vers eine Anrede an die Jünger vorauf, die bei Markus die Form hat: ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματί μου ὅτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ, bei Mt 10, 42 so variiert erscheint: καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ. Hier ist die Absicht der Beziehung auf die Kinder zwar unverkennbar, aber von Kindern, auf die das Pronomen τούτων bezogen werden könnte, ist durchaus keine Rede und V. 41 ist die Fortsetzung des Satzes ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται.

erklärt, er könne ihm folgen, weil er bereit sei, sein Leben für ihn zu lassen. Darauf folgt eine scharfe Zurückweisung seitens des Herrn und die Ankündigung, daß er ihn dreimal verraten wird, ehe der Hahn kräht. Diese Unterbrechung aber ist um so auffallender, als hinterher, nachdem der Herr gesagt hat: „ihr wißt den Weg, wohin ich gehe“ (V. 4), Thomas mit der Erklärung kommt: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst; wie könnten wir den Weg wissen?“ Diese im Namen aller abgegebene Erklärung ignoriert das Zwischengespräch völlig und steht mit ihm in ihrer gänzlichen Verständnislosigkeit direkt im Widerspruch, entspricht dagegen der Haltung, die die Jünger bis zum Schluß der Reden bewahren. Es ist also auch das Zwischengespräch nur ein Versuch der Ausgleichung zwischen dem vierten Evangelium und der synoptischen Tradition und als Interpolation auszuscheiden. In der Form kommt dieser Versuch Lukas am nächsten, denn während bei Markus und Matthäus die Voraussagung des Herrn, daß Petrus ihn dreimal verraten wird, vorangeht und Petri Versicherung, er sei bereit, für den Herrn zu sterben, folgt, so ist die Reihenfolge bei Lukas wie im vierten Evangelium umgekehrt. Ebenso haben bei diesen auch die beiden Glieder des Satzes Jesu eine Umkehrung erfahren: Lc 22, 34 λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι. Joh 13, 38 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς. Mt 26, 34 ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με. Mc ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. Man sieht, wie die ursprüngliche Form allmählich umgestaltet ist, wobei Markus die älteste, Lukas die jüngste Stufe der Entwicklung anzeigt. Lukas und Johannes stimmen auch noch darin überein, daß, während bei Matthäus und Markus das Wort in Gethsemane gesprochen wird, es bei ihnen noch bei dem Mahle fällt.

[Abgeschlossen am 24. April 1907.]

In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ΑΓΑΘΟΣ von sich abgewiesen?

Von Lic. theol. **Wilhelm Wagner** in Ottrau.

Die Perikope vom „reichen Jüngling“[1], die uns die drei Synoptiker mit den für sie charakteristischen Übereinstimmungen und Abweichungen erzählen (Mt 19, 16—22. Mc 10, 17—22. Lc 18, 18—23), hat den Auslegern von alters her Schwierigkeiten bereitet. Zwar enthält sie kein schwer übersetzbares Hapaxlegomenon, keine uns dunkle und etwa nur

[1] Der unbekannte Reiche wird von Markus (10, 17) ganz unbestimmt εἷς genannt. Lukas (18, 18) bestimmt ihn nach seinem Stande näher als τὶς ἄρχων, und Matthäus, der ihn wie Markus zunächst schlichtweg εἷς nennt (19, 16), bezeichnet ihn im Fortgang der Erzählung nach seinem Alter näher als νεανίσκος (20. 22). B. Weiß hat vielleicht nicht Unrecht, wenn er meint, Lukas habe den εἷς des Markus zu einem ἄρχων gemacht, weil einem solchen am ehesten ein vorwurfsfreier Wandel und Reichtum zuzutrauen war (vgl. Meyers Kommentarwerk, 1. Abt., 2. Hälfte, 9. Aufl., S. 578). Dagegen ist es wenig wahrscheinlich, daß Matthäus, wie B. Weiß behauptet (ebenda, 1. Abt., 1. Hälfte, 9. Aufl., S. 341), die νεότης des Reichen aus der Art erschließe, wie Jesus ihm die Kindespflicht vorhalte. Auch wenn man zugibt, daß es in der Regel jugendliche Personen sein werden, die sich des Besitzes noch lebender Eltern erfreuen und also das Gebot der Elternehrung bedürfen, wird man gerade bei Matthäus diese Schlußfolgerung nicht erwarten. So hätten viel eher Markus und Lukas folgern können, bei denen Jesus seine Aufzählung der Gebote auslaufen läßt in das Gebot τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου; aber nicht Matthäus, bei dem Jesus auf das Gebot τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα (ohne σου!) noch das andere folgen läßt: καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Bei Matthäus ruht also auf dem Gebote der Elternehrung durchaus kein besondrer Nachdruck. Es kann ihm hier nur eins unter anderen gewesen sein und hat ihm schwerlich Anlaß gegeben, den unbekannten Reichen als Jüngling zu charakterisieren. Vielmehr, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung des Reichen als νεανίσκος bei Matthäus zusammenfällt mit der Auslassung des bei Markus und Lukas stehenden ἐκ νεότητός μου, so drängt sich einem die Vermutung auf, daß bei Matthäus eine falsche Lesung des aramäischen Urtextes vorliegt. Im Urtexte, den ich aus Unkenntnis des Aramäischen hebräisch zu rekonstruieren versuchen muß, mag gestanden haben וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִנְּעֻרַי שָׁמַרְתִּי כָל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. Wurden diese Worte richtig gelesen, so ergab sich Mc 10, 20 (Lc 18, 21) als Übersetzung. Wenn aber jemand das מִנְּעֻרַי in הַנַּעַר verlas und es, statt als Adverb zu שָׁמַרְתִּי, als Subjekt zu וַיֹּאמֶר zog, so mußte sich Mt 19, 20 ergeben.

den Zeitgenossen Jesu verständliche Anspielung, kein apokalyptisches Zahlenrätsel und dergleichen. Im Gegenteil ist sie in schlichter und klarer, allgemein verständlicher Sprache geschrieben. Und dennoch gibt es vielleicht keine Stelle des NT, die auf so engem Raume so viele und wichtige Probleme böte, wie eben dieser Abschnitt.

Diese Probleme liegen teils auf dem Gebiete der ntl. Philologie, teils auf dem der Ethik und Dogmatik.

Es fragt sich nämlich einmal, welche Rezension der beiden ersten Verse unserer Perikope für ursprünglicher zu gelten hat und das größere Maß geschichtlicher Zuverlässigkeit besitzt. Ist das die Rezension, die wir bei Markus und Lukas lesen, oder ist es die, die uns Matthäus bietet? Hat der unbekannte Reiche gefragt: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; (bezw. τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;) und hat Jesus ihm entgegnet: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός? Oder lautete die Frage des Reichen: διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον; und Jesu Antwort: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός?

Man sieht, der Unterschied zwischen diesen beiden Rezensionen ist nicht unbedeutend. Es handelt sich da nicht nur um eine für die Sache selbst belanglose Verschiedenheit der Worte und des sprachlichen Ausdrucks, sondern um eine bedeutsame Verschiedenheit in der Sache und im Sinne. Die Darstellung des Markus und Lukas ist von einer viel verhandelten christologischen Schwierigkeit gedrückt, nämlich von der in der Überschrift dieses Aufsatzes angedeuteten. Die Darstellung des Matthäus hat diese Schwierigkeit ausgeschaltet und vermieden. Bei Markus und Lukas lehnt Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich ab und behält es Gott allein vor. Bei Matthäus spricht er diese dem christlichen Denken eine Schwierigkeit bietende Ablehnung nicht aus. Denn hier hat er keine Veranlassung dazu. Hat ihn doch nach der Darstellung des ersten Evangelisten der Reiche garnicht mit ἀγαθός angeredet, sondern ihn nach dem ἀγαθόν gefragt, durch dessen Tun er das ewige Leben erlangen könne.

Bei dieser Sachlage geht es nicht an, in beiden Rezensionen zugleich genaue geschichtliche Überlieferung anzuerkennen und etwa mit Olshausen (Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, zu Mt. 19, 17) zu sagen, von dem Gespräch zwischen Jesus und dem Reichen seien in beiden Rezensionen nur Fragmente erhalten. Das ist eine unmögliche Harmonistik. Beide Rezensionen schließen sich gegenseitig aus. Mit einem Sowohl — als auch ist hier nicht geholfen. Vielmehr ist

23. 5. 1907.

man zu einem Entweder — oder genötigt. Man hat sich entweder für die Darstellung des ersten Evangelisten oder für die des zweiten und dritten zu entscheiden. Und die Entscheidung dürfte nicht zweifelhaft sein. Wer den methodischen Grundsatz teilt, daß die der Kirchenlehre Schwierigkeiten bereitenden Lesarten für ursprünglicher zu gelten haben als die ihr angeglichenen, muß der Rezension des Markus und Lukas vor der des Matthäus den Vorzug geben.

Zu diesem in das Gebiet der ntl. Philologie gehörenden Probleme, das aber mit dem in der Überschrift ausgesprochenen dogmatischen eng verknüpft ist und deshalb etwas eingehender besprochen werden mußte, gesellt sich in unserer Perikope eine bedeutsame ethische Frage. Nachdem Jesus dem Frager die Erfüllung der Gebote als den Weg zum ewigen Leben bezeichnet hat, und dieser erklärt hat, was die Gebote forderten, habe er alles gehalten von Jugend auf, da nennt Jesus ihm die Ergänzung und Vervollständigung seines bisherigen sittlichen Handelns mit der Aufforderung: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und dann komm her und folge mir nach".

Es ist nicht zu verwundern, daß dies Jesuswort in der Geschichte der christlichen Ethik von den Tagen des alexandrinischen Klemens an bis zur Gegenwart immer wieder erörtert ist und daß es sehr verschiedene Auslegungen erfahren hat. Die Frage, um die es sich dabei handelt, ist die: Meinte Jesus die Aufforderung zur Weggabe des gesamten irdischen Besitzes rein individuell? Wollte er sie lediglich an diesen bestimmten reichen Mann richten, etwa um ihn, der sich der Erfüllung des ganzen Gesetzes gerühmt hatte, auf diese Weise davon zu überführen, daß er ein Gebot, nämlich das der Nächstenliebe, doch noch nicht erfüllt habe (Klemens, Strom. III, 55), oder um seine volle Bereitwilligkeit zur Erfüllung des Willens Jesu auf die Probe zu stellen (B. Weiß in Meyers Kommentarwerk zu Mt 19, 21f, 9. Aufl.)? Oder meinte Jesus jene Zumutung als eine mehr oder minder allgemein gültige Forderung? Wollte er die Aufgabe aller irdischer Güter von jedem verlangen, der sein Jünger und Nachfolger im engsten Sinne zu werden wünschte, oder gar von jedem, der überhaupt ins Reich Gottes zu kommen begehrte (Wellhausen, Das Evangelium Marci. 1903. S. 86)? Oder wollte er hier denen, die nach einem besonderen Grade der sittlichen Vollkommenheit strebten, ein consilium evangelicum geben (katholische Auslegung)? Oder sollte sein Ausspruch nicht in buchstäblichem, sondern in geistlichem Sinne allgemeingültig sein und die Mahnung ausdrücken, daß man

jede Leidenschaft für den irdischen Besitz aus der Seele zu entfernen habe (Klemens, Quis dives salvetur)?

Wie dem Ethiker, so erwachsen ferner auch dem Dogmatiker beträchtliche Schwierigkeiten aus unserem Schriftabschnitt. Der protestantische Dogmatiker, der gewohnt ist, den Heilsweg im Lichte der paulinischen Lehre von der „Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben" zu betrachten und darzustellen, hat sich mit der Tatsache auseinander zu setzen, daß Jesus dem Reichen hier die Erfüllung der Gebote als Weg zum ewigen Leben angibt. Muß man hier einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen Jesus und Paulus konstatieren? Oder darf man beide durch die Annahme in Übereinstimmung bringen, daß Jesus dem Frager die Gebote nur deshalb vorhalte, um Sündenerkenntnis und Erlösungsbedürfnis in ihm zu erwecken (Olshausen, a. a. O.)? Oder löst sich der scheinbare Widerspruch durch die Erwägung, daß sich die vollständige Heilslehre Jesu erst durch die Kombination unserer Stelle mit Stellen wie Mc 10, 15. Mt 20, 1—15, und die vollständige Heilslehre des Paulus erst durch die Zusammenfassung von Röm 3, 28 mit Röm 2, 6—7 ergebe?

Während sich diese soteriologischen Fragen insbesondere dem protestantischen Dogmatiker aufdrängen, bietet unsere Perikope endlich noch ein Problem, ein christologisches, das den christlichen Dogmatikern aller Konfessionen zu schaffen gemacht hat und macht. Es liegt, wie oben schon angedeutet wurde, in den beiden ersten Versen unserer Perikope nach der von uns akzeptierten Rezension des Markus und Lukas.

Wie ist es zu verstehen, daß Jesus die Anrede des Reichen „διδάσκαλε ἀγαθέ" mit den Worten von sich zurückweist: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός? Hört sich das nicht an, als ob Jesus das sittliche Gutsein auf Gott beschränkte, es aber für seine Person ablehnte und sich mit der sündigen Menschheit zusammenstellte? Und wie vertrüge sich dann dies Herrenwort, um vom trinitarisch-christologischen Dogma ganz zu schweigen, mit neutestamentlichen Aussagen wie Joh 8, 46. 2 Kor 5, 21. Hebr 4, 15. 1 Pt 1, 19. 2, 22, oder auch mit der Gestalt des synoptischen Jesus, der wohl mit Versuchungen gekämpft hat, aber nirgends das Bewußtsein von Wunden und Niederlagen verrät, sondern sich den Sündern gegenüberstellt (Mt 7, 11. Lc 11, 13)?

Es ist begreiflich genug, daß dieser Ausspruch Jesu bei Exegeten und Dogmatikern immer wieder besondere Aufmerksamkeit erregt hat und vom kirchlichen Altertum her bis zur Gegenwart viel erörtert ist. Daß die vorgebrachten Erklärungen sehr verschieden ausgefallen sind,

ist nicht zu verwundern. Daß der dogmatische Standpunkt der Ausleger dabei von Einfluß gewesen ist, ist nicht zu bestreiten. Deshalb möchte es gerechtfertigt sein, wenn wir uns abermals an eine Erklärung dieses Herrenwortes wagen, was unter Berücksichtigung der wichtigsten seither vertretenen Auslegungen im Folgenden versucht werden soll.

Als erster scheint Justin (Apol. I 16, 7) unser Herrenwort zitiert zu haben. Was an seinem Zitat bemerkenswert ist, soll weiter unten zur Sprache kommen. Später hat dann Klemens von Alexandrien die ganze Perikope vom „reichen Jüngling" zum Gegenstand seiner Abhandlung Quis dives salvetur gemacht. Er ist jedoch so ausschließlich für das ethische Problem des Schriftabschnittes interessiert, daß er auf die uns beschäftigende Frage garnicht eingeht. Vielleicht hat er hier überhaupt keine Schwierigkeit empfunden. Wenigstens geht er an der Mc 10, 18 (Lc 18, 19) gemachten Unterscheidung zwischen Gott und Jesus ohne jede Bemerkung vorüber. Inwiefern nur ihm die Entgegnung des Herrn auf die Anrede des Reichen merkwürdig erscheint, sagt Klemens mit den Worten: „Nachdem er gut genannt war, knüpfte er gleich an dies erste Wort an und begann seine Unterweisung damit, daß er den Jünger hinwies auf Gott, den guten und ersten und einzigen Schatzmeister des ewigen Lebens, das der Sohn uns gibt, nachdem er es von Gott genommen hat." Also nicht, daß Jesus hier ein Prädikat von sich ablehnt, und für Gott reserviert, sondern daß er von vornherein die Erkenntnis Gottes als „Anfang und Fundament des Lebens" hinstelle, ist dem Klemens an dieser Stelle beachtenswert vorgekommen (Quis div. salv. § 6f.).

Was wir bei Klemens vermißten, finden wir bei seinem Schüler Origenes. Dieser untersucht de princ. I 2, 13, was es zu bedeuten habe, wenn Christus Sap. 7, 26 εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ genannt werde. Er kommt dabei, wie ein zum Glück erhaltenes griechisches Fragment zeigt, zu dem Resultate: Christus ist das Bild der Güte Gottes, aber nicht das von sich selbst Gute (αὐτοαγαθόν). Der Sohn ist gut, aber nicht absolut (ὡς ἁπλῶς) gut. Er ist das Bild der Güte, aber nicht wie der Vater unwandelbar (ἀπαραλλάκτως) gut (Siehe die Ausgabe von Redepenning, S. 5). Diese Ausführungen, die seine subordinatianischen Neigungen verraten, hat Origenes nach der freilich gerade hier sehr verdächtigen Übersetzung Rufins durch den Hinweis auf Mc 10, 18 unterstützt. Er hat also auch unser Herrenwort dahin verstanden, daß nur Gott der Vater in ursprünglicher, absoluter Weise, der Sohn dagegen in abgeleiteter, relativer Weise gut sei. Erklärt er ja auch Tom. XV in Mt, p. 666, daß der Sohn zwar ἀγαθός, aber nicht κυρίως ἀγαθός sei. Unklar bleibt

dabei nur, in welchem Sinne Origenes das Adjektiv ἀγαθός genommen hat, ob in ethischem oder metaphysischem.

Während es einem Origenes noch möglich war, anzuerkennen, daß Mc 10, 18 ein Unterschied zwischen Gott und Jesus gemacht wird, haben die rechtgläubigen Theologen der nachnizänischen Zeit diese Fähigkeit verloren. Sie sehen sich daher zu teilweise recht umständlichen und künstlichen Deutungen genötigt. Als erster sei hier Ambrosius genannt. Er erörtert unsere Stelle in seiner Schrift De fide ad Gratianum Augustum (II, 1), wo er sich mit den Arianern auseinandersetzt, die aus Mc 10, 18 bewiesen, daß der Sohn nicht gut sei. Was der Kirchenvater in temperamentvoller Weise zur Widerlegung seiner Gegner sagt, ist wohl wert, hier ausführlich mitgeteilt zu werden.

Ich staune, heiliger Kaiser — schreibt er an Gratian — und vergehe ganz an Leib und Seele, daß es einige Menschen gibt (oder vielmehr nicht Menschen, sondern nur mit menschlichem Aussehen bekleidete, inwendig aber von tierischem Blödsinn erfüllte Wesen), die nach so großen und so göttlichen Wohltaten des Herrn leugnen, daß der Urheber des Guten selbst gut sei. Es steht geschrieben, sagen sie: Nemo bonus nisi unus Deus. Die Schriftstelle erkenne ich an. Aber der Buchstabe enthält keinen Irrtum. O, daß doch auch die arianische Auslegung keinen enthielte! Die Schriftzeichen trifft kein Vorwurf, wohl aber die Deutung. Den Ausspruch des Herrn und Heilands erkenne ich an. Doch wir erwägen, wann er dies spricht und mit welcher Umsicht er es spricht.

Er spricht es jedenfalls in der Gestalt des Menschen, der Sohn Gottes, und er spricht es zu dem Schriftgelehrten, der den Sohn Gottes einen guten Lehrer nannte, aber seine Gottheit leugnete. Was jener nicht glaubt, fügt Christus hinzu, damit er an den Sohn Gottes nicht als einen guten Lehrer, sondern als an den guten Gott glaube. Denn wenn wo von „unus Deus“ geredet wird, wird dennoch der Sohn Gottes keineswegs von der Fülle der Einheit getrennt. Wie wird wohl, wo „unus Deus“ gut genannt wird, von der Fülle der göttlichen Güte der Eingeborene ausgeschlossen?! Sie müssen entweder leugnen, daß der Sohn Gottes Gott ist, oder bekennen, daß er der gute Gott ist.

Und deshalb hat er mit himmlischer Umsicht nicht gesagt: Nemo bonus nisi unus pater, sondern: Nemo bonus nisi unus Deus. Denn „pater“ ist der eigentümliche Name des Erzeugenden, „unus Deus“ aber schließt keineswegs die Gottheit der Trinität aus. Deshalb wird hier die Natur gelobt. Die Güte ist also in der Natur Gottes, und in der Natur Gottes

ist auch der Sohn Gottes. Und deshalb wird hier nicht gepriesen, was der singularitas (= der Person des Vaters), sondern was der unitas (= der ganzen Trinität) gehört.

Vom Herren wird hier also nicht seine Güte geleugnet, sondern ein solcher Jünger zurückgewiesen. Denn als der Schriftgelehrte gesagt hatte: Guter Lehrer! antwortete der Herr: Was nennst du mich gut? Das sollte heißen: Es ist nicht genug, daß du den gut nennst, den du nicht für Gott hältst. Ich will keine Jünger, die mich mehr nach meiner Menschheit für einen guten Lehrer als nach meiner Gottheit für den guten Gott halten.

Wahrlich, eine Glanzleistung einer die heil. Schrift nach dem Dogma auslegenden Exegese! Der Nerv dieser ambrosianischen Beweisführung besteht in dem Gedanken, daß Christus als der Sohn Gottes unter „unus Deus" mitgemeint sei. Sein Gutsein wird also durch Mk 10, 18[c] nicht geleugnet, sondern im Gegenteil behauptet. Weshalb weist er dann aber Mk 10, 18[b] das Prädikat „gut" überhaupt zurück? Nicht, weil er sich dadurch zu hoch, sondern weil er sich dadurch allein noch nicht hoch genug geehrt fühlt. Die Hochschätzung nämlich, die das Adjektiv „gut" in der Anrede des Reichen bekunden soll, kann die Geringschätzung nicht wett machen, die in dem seinen Unglauben an Christi Gottheit verratenden Substantiv „Lehrer" liegt. Die Frage: „Was nennst du mich gut?" spricht Jesus also im Tone des Beleidigten: Wenn du mich nicht für Gott hältst, so liegt mir an der Benennung „gut" auch nichts.

Weit besser als diese nach unserem Geschmack von allem gesunden exegetischen Gefühle verlassene Auslegung des Kirchenvaters, die jedem beliebigen Zeitgenossen Jesu die Kenntnis des trinitarischen Dogmas zumutet, ist sein a. a. O. II, 2 geführter Schriftbeweis für die Gutheit Christi, der zugleich deutlich erkennen läßt, in welchem Sinne er das Adjektiv „gut" versteht. Er nimmt es nicht in dem weiteren Sinne von „sündlos" oder „sittlich vollkommen", sondern in dem engeren Sinne von „gütig". Ist der nicht gut, fragt er, der mir Güter zuerteilt hat (Ps 12, 6)? Ist der nicht gut, der (als der Präexistente) die Israeliten durch das rote Meer gerettet hat, der sie mit Wasser aus dem Felsen getränkt hat, der das Volk in der Wüste mit himmlischem Brote gespeist hat, der uns Apostel, Märtyrer und Priester gegeben hat? Er ist nicht nur gut, sondern auch ein guter Hirte. Er hat sein Leben für die Schafe gelassen.

Wie Ambrosius, so wurde auch Augustin durch arianische Ausnutzung unseres Herrenwortes genötigt, näher darauf einzugehen. Er tut das in seiner Schrift Contra Maximinum haereticum Arianorum

episcopum (II 23, 5). Die Ausführungen des Kirchenvaters seien wenigstens in ihren Grundgedanken mitgeteilt.

Du irrst dich sehr, redet Augustin seinen Gegner an, wenn du meinst, inbetreff des Vaters allein sei gesagt: Nemo bonus nisi unus Deus. Nicht einmal wenn Jesus gesagt hätte: Nemo bonus nisi unus pater, nicht einmal dann hätte er den Sohn und den heil. Geist von der Einheit der bonitas ausgeschlossen wissen wollen. Wird doch auch durch 1. Kor 2, 11 (Niemand hat das Innere Gottes ergründet, als der Geist Gottes) die Gotteserkenntnis des Sohnes (vgl. Mt 11, 27) nicht ausgeschlossen. „Unus Deus" bedeutet soviel wie „ipsa trinitas."

Weshalb weist dann aber Jesus das Prädikat „gut" zurück? Der Frager hatte nach dem bonum gefragt, wodurch er selig würde. Er wollte das ewige Leben haben. Und er hatte Christus als einen Menschen angeredet, ohne zu wissen, daß er auch Gott sei. Er hatte nämlich gesagt: „Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erwerbe?" Worauf Jesus erwiderte: „Was nennst du mich gut? Nemo bonus nisi unus Deus." Damit wollte er sagen: Du wirst mich mit Recht gut nennen, wenn du mich als Gott erkannt hast. Denn wenn du mich für nichts anderes als einen Menschen hältst, was nennst du mich gut? Nur das unveränderliche Gut, Gott, macht dich gut und selig. Denn ein guter Engel, ein guter Mensch und die übrige gute Kreatur ist nicht so gut, daß wer sie erlangt hat, selig wäre. Wie sollte aber der wahre Sohn Gottes nicht ein solches bonum sein, da er wahrer Gott und das ewige Leben ist, wozu der Frager zu gelangen wünschte?!

Vergleicht man die Darlegungen der beiden Kirchenväter, so fällt einem zuerst ihre Übereinstimmung auf. Wie Ambrosius, so beseitigt auch Augustin die Mk 10, 18 gemachte klare Unterscheidung zwischen Gott und Jesus, indem er die Gedanken des trinitarischen Dogmas einträgt. Ja, er geht unter geschickter Benutzung von 1. Kor 2, 11 in dieser Beziehung noch über Ambrosius hinaus. Aber der Unterschied zwischen den Ausführungen der beiden Väter ist doch auch unverkennbar. Ambrosius nahm das Prädikat „gut" in dem subjektiv-sittlichen Sinne von „gütig", Augustin dagegen nimmt es in dem objektiv-metaphysischen Sinne einer Eigenschaft, die Gott als dem „höchsten Gute" zukommt und die selig macht. Nach Ambrosius lehnt Jesus im Grunde nur die Anrede „Lehrer" von sich ab. Augustin aber hat richtig erkannt, daß Jesus vor allem das Prädikat „gut" als zu hoch gegriffen zurückweist, allerdings nach ihm nicht an und für sich, sondern nur im Munde des Fragers, als Attribut zu „Lehrer". Nach Augustin will Jesus sagen:

Wenn du mich nur für einen menschlichen Lehrer hältst, dann darfst du mich nicht in dem Sinne „gut“ nennen, daß du durch mich selig werden könntest. In diesem Sinne kommt das Prädikat „gut“ nur Gott zu. Während Jesus nach Ambrosius Mk 10, 18 vornehmlich im Tone der beleidigten Entrüstung spricht, spricht er es nach Augustin in freundlicher, belehrender Absicht. Der Frager soll aus den Worten seiner eignen Anrede und den berichtigenden Worten Jesu vermittelst einer logischen Schlußfolgerung zu der Erkenntnis geführt werden, daß Jesus nicht nur ein menschlicher Lehrer, sondern auch wahrer Gott ist. Bei Augustin findet sich also der erste Ansatz zu der Exegese unserer Stelle, die Holtzmann in seinem Handkommentar die patristische nennt und von der er sagt, sie habe in Mk 10, 18 eine Belehrung über die Gottheit Christi gefunden, als ob Jesu Antwort den Obersatz und die ihm gewidmete Anrede den Untersatz eines dem Leser zu ziehen überlassenen Syllogismus darstellten.

Weiter ausgeführt finden wir diese bei Augustin nur kurz angedeutete Art der Exegese in Theophylakts Kommentaren zu den vier Evangelien. In seinem Markuskommentar erhebt der bulgarische Erzbischof die Frage: Warum hat Christus gesagt: „Niemand ist gut“? Antwort: Weil der Jüngling zu ihm herangetreten war wie zu einem Menschen und zu einem von den Lehrern. Christus will nämlich sagen: Wenn du meinst, als Lehrer sei ich gut, dann höre: kein Mensch ist gut, wenn er mit Gott verglichen wird. Wenn du aber dafür hältst, als Gott sei ich gut, was nennst du mich dann „Lehrer“? Und so will Christus durch diese Worte da den Geist jenes Menschen sublimer machen, damit er als Gott erkannt werde.

Noch weitläufiger führt Theophylakt diese Gedanken in seinem Kommentar zum Evangelium des Lukas aus. Er sagt da: Der Jüngling trat zu Christus wie zu einem gewöhnlichen Menschen und Lehrer. Darum sagte der Herr auch, zeigend, daß er zu ihm nicht wie zu einem bloßen Menschen herantreten dürfe: „Niemand ist gut als Gott allein.“ „Gut“ hast du mich genannt, will der Herr sagen, warum hast du dann hinzugefügt „Lehrer“? Es scheint nämlich, als ob du mich nur für einen aus vielen hieltest. Wenn dem so ist, dann bin ich nicht gut. Denn niemand von den Menschen ist in eigentlichem Sinne gut, das ist nur Gott. Wenn du mich also gut nennen willst, so mögest du mich als Gott gut nennen und nicht zu mir herantreten, wie zu einem gewöhnlichen Menschen. Wenn du mich nämlich für einen gewöhnlichen Menschen hältst, dann nenne mich nicht

gut. Denn nur Gott ist in Wahrheit gut und die Quelle der Gutheit und das Prinzip der substanziellen Gutheit. Wir Menschen aber, wenn wir auch gut sind (jedoch nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als Teilhaber an der Gutheit Gottes), haben die Gutheit in Vermischung mit Bosheit und sind veränderlich.[1]

Während Theophylakt also Jesu Zurückweisung der Anrede „Guter Lehrer“ ganz nach Art Augustins deutet, indem auch er Jesus das Prädikat „gut“ nur in der Zusammenstellung mit „Lehrer“ ablehnen und den Herrn zugleich eine Belehrung über seine Gottheit geben läßt, geht er in der Auffassung des Adjektivs ἀγαθόϲ seinen eignen Weg. Er nimmt es nämlich im Sinne von „sündlos“ oder „sittlich-vollkommen“. Wenigstens machen seine Worte zu Mt 19, 17 diesen Eindruck. Hier heißt es nämlich: „Keiner unter den Menschen ist in eigentlichem Sinne gut; teils weil wir uns vom Guten zum Bösen verändern können, teils weil unsere Gutheit, im Vergleich mit der göttlichen Gutheit, Bosheit ist“.

Diese Auffassung des Adjektivs ἀγαθόϲ, nach der es also soviel wie „sündlos“ oder „sittlich-vollkommen“ bedeutet, ist in der neueren Exegese beinah zur alleinherrschenden geworden. Fast alle neueren Ausleger stimmen in diesem Verständnis des Wortes überein. Dabei gehen aber die Ansichten betreffs der Ablehnung dieses Prädikates durch Jesus noch immer auseinander. In dieser Beziehung kann man die Ausleger in drei Hauptgruppen einteilen. Die erste, der patristischen Exegese nahestehende, erklärt, Jesus habe das Prädikat der sittlichen Vollkommenheit nur im Munde des Fragers von sich abgelehnt. Die andere, in dogmatischer Beziehung vermittelnde, urteilt, Jesus habe das Prädikat „gut“ an und für sich, jedoch nur als absolutes, zurückgewiesen. Die dritte, von der Kirchenlehre am weitesten entfernte, läßt Jesus die sittliche Vollkommenheit schlechtweg und ohne Einschränkung für seine Person ablehnen.

Als Vertreter der zuerst genannten Gruppe mögen hier Olshausen und Keil zu Worte kommen. Laut seiner synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien findet Olshausen (2. Aufl. S. 735) in Mk 10, 18 (Lk 18, 19) außer einem Hinweis auf Gott als die Quelle alles Guten auch noch einen bedeutsamen Wink über die Stellung des Jünglings zu

[1] Man beachte übrigens, wie Theophylakt hier origenistische Formeln in unorigenistischem Sinne gebraucht. Während Origenes vom Sohne Gottes sagt, er sei nicht αὐτοαγαθόϲ, nicht κυρίωϲ und ἀπαραλλάκτωϲ ἀγαθόϲ, sagt Theophylakt dies nur von uns Menschen.

Jesus. „Auf die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ bezieht sich das τί με λέγεις ἀγαθόν; der Jüngling mag das ἀγαθέ als bloße Phrase gebraucht haben, um ein lobendes Epitheton in seiner Anrede anzubringen. Die Bewußtlosigkeit, welche sich darin aussprach, straft Jesus in diesen Worten, ... um ihn zur Idee des wahren Guten zu führen. Der Fragende sah in Christus einen bloßen διδάσκαλος. Zu einer solchen Auffassung paßte aber das Epitheton ἀγαθός nicht. Er weist diesen Namen daher zurück und verweist ihn auf den, der das Gute selber ist. Damit aber leugnet der Herr nicht, daß er selbst eben der ἀγαθός ist, indem der einige wahre Gott sich in ihm als seinem Ebenbilde spiegelt, nur durfte dem Jüngling diese Belehrung nicht dogmatisch entgegengetragen werden, sondern sie sollte sich lebendig aus seinem Inneren herausbilden. Hätte er sich überwinden können, Jesu Worten als einer Offenbarung des höchsten Gutes Glauben zu schenken und alles zu verlassen, um ihm folgen zu dürfen, dann würde ihm aufgegangen sein, daß dieser eine Gott ... sich vor ihm im Sohne, in ihm im Geist sich wesentlich geoffenbart habe. Ohne Zweifel verstand der Jüngling um seiner inneren Unlauterkeit willen die erhabenen Gedanken des Erlösers nicht."

Keil wendet sich in seinem Kommentar über das Evangelium des Markus zunächst gegen die Auffassung mancher Exegeten, das Prädikat ἀγαθέ sei von dem „reichen Jüngling" als bloße Phrase (so Olshausen u. a.) oder als Schmeichelei (so schon Theophylakt zu Mk 10, 18) oder als gewöhnlicher Ausdruck der Wertschätzung im Sinne von „trefflicher Lehrer" gebraucht worden.[1] Statt dessen erklärt er, es sei in der tieferen Bedeutung sittlicher Vollkommenheit Jesus als Lehrer beigelegt. Dann aber fährt er ganz in der Weise Olshausens fort: „Jesus, dies Prädikat nach seinem vollen Sinne fassend, benutzt diese Anrede, um den Jüngling auf Gott als das höchste Wesen hinzuweisen, indem er antwortet: Was nennst du mich gut? d. h. Nenne mich nicht gut, niemand ist gut außer nämlich Gott. Damit spricht Jesus sich keineswegs das Gutsein oder die Sündlosigkeit ab, sondern sagt nur, daß ihm, wenn er nichts weiter als ein διδάσκαλος wäre, wofür der Jüngling ihn hielt, das Prädikat ἀγαθός nicht gebühre.

[1] Gegen derartige Abschwächung des ἀγαθέ wendet sich mit Recht auch J. Weiß, indem er in dem von ihm herausgegebenen Kommentar über „die Schriften des N. T." zu Mk 10, 18 bemerkt: Die Ablehnung der Worte „guter Meister" mit ihrer gewaltigen Begründung: „Niemand ist gut als allein Gott" würde allzu gewichtig sein, wenn es sich nur um Abweisung einer gewöhnlichen Höflichkeitswendung handelte.

Den Jüngling aber eingehend über seine gottmenschliche Natur zu belehren, dazu bot die Frage desselben keine Veranlassung."

Man kann den Exegeten dieser Richtung die Anerkennung nicht versagen, daß sie für die Ehre des Heilands eifern. Bei ihrer Glaubensstellung zu Jesus empfinden sie es als blasphemisch, das Bewußtsein sittlicher Mangelhaftigkeit für ihn zuzugeben. Aber so sympathisch einen auch die Gesinnung und Absicht dieser Exegeten berührt, ihre Exegese ist doch unhaltbar und verfehlt. Indem sie jeden Schein sittlicher Unvollkommenheit von Jesus fernzuhalten bemüht sind, hängen sie ihm geradezu einen sittlichen Makel an. Sie machen ja den Menschenfreund und Sünderheiland, der so zu den Leuten redete, „wie sie ihn verstehen konnten" (Mk 4, 33), zu einem grausamen Dunkelredner, der die Sprache mißbraucht, um seine Gedanken zu verhüllen und seine Zuhörer in die Irre zu führen. Wenn Jesus mit seiner abweisenden Frage: „Was nennst du mich gut?" hätte sagen wollen: „Was nennst du mich gut, wenn du mich nur für einen Lehrer hältst und nicht für den Sohn Gottes", dann hätte er den entscheidenden Gedanken ja gerade unausgesprochen gelassen. Daß der Mann auf den Gedanken des unausgesprochenen Bedingungssatzes von selbst kommen sollte, das konnte Jesus ihm schlechterdings nicht zumuten. Der Mann konnte nicht wissen, daß er Unrecht tat, wenn er Jesus als Lehrer anredete. Ließ Jesus sich sonst doch ohne Widerspruch so nennen, und hat er diesen Namen doch nach Mt 23, 8 ausdrücklich für sich in Anspruch genommen. Jesus konnte dem Manne auch nicht die Erkenntnis seiner Gottessohnschaft in metaphysischem Sinne zutrauen. Hat er es doch als eine göttliche Offenbarung begrüßt als dem Petrus nach längerem Umgange mit ihm die Erkenntnis seiner Messianität aufging. Der unbekannte Frager hätte also die von den Exegeten dieser Richtung geforderte Ergänzung der Worte Jesu nicht vollziehen können. Jene Exegeten hätten das freilich an seinem Platze auch nicht vermocht. Sie konnten und können jene Ergänzung nur deshalb ausführen, weil sie auf Offenbarungstatsachen und dogmengeschichtliche Ergebnisse zurückschauen, die dem „reichen Jüngling" noch unbekannt waren.

Wer es Jesus nicht zutrauen kann, daß er die Sprache mehr zum Verhüllen als zum Enthüllen seiner Gedanken gebraucht hat, wer vielmehr der Meinung ist, daß Jesus seine Worte wirklich so gemeint hat, wie sie jeder unbefangene Zuhörer verstehen mußte, der kann nicht umhin, zuzugeben, daß Jesus Mc 10, 18 bestimmt zwischen Gott und sich unterscheidet, und daß er das Prädikat ἀγαθός hier ebenso ernstlich von

sich zurückweist und für Gott reserviert, wie er Mc 13, 32 das Wissen um den Tag der Parusie für seine Person ablehnt und dem Vater allein zuspricht.

Dem suchen eine Anzahl neuerer Ausleger dadurch gerecht zu werden, daß sie erklären, Jesus habe die Benennung „gut" im Ernste von sich zurückgewiesen, aber nur in ihrem absoluten Sinne. Diesen Ausweg gehen nicht wenige Exegeten und Dogmatiker. So sagt Bleek in seiner synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien, man habe Mk 10, 18 auf verschiedene Weise zu erklären versucht; es sei aber wohl so gemeint, daß gut im absoluten Sinne nur allein Gott sei und daß daher andere, auch der Erlöser selbst als Mensch, auf diese Weise nur dürften betrachtet und bezeichnet werden, wiefern sie im Zusammenhang mit Gott gedacht werden. B. Weiß schreibt in seinem Kommentare zum Evangelium des Markus (Meyer, I, 2. 9. Aufl.): „Die Frage τί με λέγεις involviert die Aussage, er habe keinen Grund, ihm das Prädikat ἀγαθός beizulegen, das Jesus also im höchsten sittlichen Sinne nimmt, in welchem es keinem außer einem, nämlich Gott, zukommt. Denn die menschliche Vollkommenheit ist notwendig stets eine werdende, und war auch bei Jesus durch seine fortschreitende, wenn auch auf jedem Punkte dem sittlichen Ideal entsprechende, Entwicklung bedingt; das absolute, alles Gewordensein und Werden ausschließende Gutsein kommt nur Gott zu. Vgl. auch Holtzmann, Hand-Kommentar zum N. T. zu unserer Stelle und v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, S. 92.

Von Dogmatikern, die ähnlich urteilen, seien Lipsius und Kaftan genannt. Lipsius, der in seinem Lehrbuche der evangelisch-protestantischen Dogmatik (2. Aufl. 1879) S. 569f. für Jesus eine vom Schuldbewußtsein freie Entwicklung behauptet, sagt, Mc 10, 18 schließe eine „absolute" Vollkommenheit Jesu aus. Die Möglichkeit der Sünde oder die natürliche Versuchbarkeit für Jesus leugnen wollen, heiße, seine wahre Menschheit aufheben, zu der die σάρξ notwendig mitgehöre. Mit der an ihn herantretenden Versuchung seien aber zugleich innere Schwankungen und momentane Trübungen des Gottesbewußtseins gegeben. Diese habe Jesus aber alle siegreich überwunden. Kaftan führt in seiner Dogmatik (1. Aufl. 1897) S. 434f. aus, Jesus weise die Anrede „guter Meister" zurück und stelle ihr den Satz entgegen: „Niemand ist gut als der einige Gott", weil das Prädikat ἀγαθός in seinem absoluten Sinne nur von Gott gelte, der ἀπείραστος sei, nicht von dem Menschen, der in der Welt wandelnd immer noch der

Versuchung unterworfen bleibe. Wolle man statt dessen in Mc 10, 18 das Bewußtsein eines Jesu anhaftenden sittlichen Makels ausgedrückt finden, so werde das mit seinem sonstigen Selbstbewußtsein in Widerspruch treten. Jesus sei der sündlos vollkommene Mensch, sei es aber durch eigne Tat und Bewährung kraft wirklicher, sittlicher Selbstentscheidung durch Versuchung hindurch geworden.

Es ist mir durchaus wahrscheinlich, daß Jesus seinen sittlichen Zustand in dieser Weise beurteilt hat. Aber sollte er das mit seiner Antwort Mc 10, 18 zum Ausdruck haben bringen wollen? Sicherlich nicht. Er hätte sich auch dann recht mißverständlich ausgedrückt. Den Begriff, auf welchen bei dieser Auffassung das meiste ankommt, nämlich den Begriff „absolut", hätte er dann gerade verschwiegen und dem Frager zur Ergänzung überlassen. Eine solche Ergänzung konnte er aber dem Manne nicht zumuten. Abgesehen davon, daß es diesem bei seiner Anrede gewiß garnicht in den Sinn gekommen war, Jesus für „absolut" gut zu erklären, hätte die Unterscheidung zwischen „gut" und „absolut gut", zwischen „gut werden" und „gut sein" viel zu viel theologische Reflexion erfordert. Auf derartige subtile Unterscheidungen kommt wohl der Theologe auf seiner Studierstube, aber jener Mann, der im Straßenstaube vor Jesus kniete, konnte darauf nicht verfallen. Endlich aber: wäre solches Pressen des Wortes ἀγαθός nicht arg pedantisch gewesen und eine ziemlich starke Inkonsequenz von Jesus, der doch Mt 5, 48 selbst ohne Scheu davon spricht, Gott lasse seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und der Mt 12, 35 (Lc 6, 45) sagt: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze (des Herzens) das Gute hervor"?!

Von allen diesen exegetischen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten unbedrückt ist die oben gekennzeichnete dritte Gruppe der Ausleger, nämlich diejenigen, nach denen Jesus Mk 10, 18 das Prädikat ἀγαθός im Sinne von „sittlich gut" rundweg und ohne Einschränkung von sich ablehnt. Diese Auslegung vertritt unverhohlen Volkmar in seinem Werke „Das Evangelium oder Markus und die Synopsis". Er findet in der Antwort Jesu den Gedanken ausgedrückt, in dem von Jesus verkündeten Gottesreiche gelte Gott selbst als der allein Gute, dem die Huldigung gebühre. Gott sei das höchste Gut, seine Verehrung das höchste Ziel im Gottesreich. Jesus sei der Verkündiger, ja der König des Gottesreichs auf Erden, aber nicht das höchste Gut selbst, das zu verehren sei. Der Menschensohn wolle nur zur vollen Gottesverehrung führen. Auch er sei nach Mc 1, 9 sündbewußt zur Bußtaufe gegangen.

Bleibt uns nun nichts anderes übrig, als diese zuletzt erwähnte Auslegung anzunehmen und in Mc 10, 18 ein Bekenntnis Jesu von seiner sittlichen Unvollkommenheit zu sehen? Dazu müßten wir uns nach Ablehnung der übrigen Deutungen und angesichts der unleugbaren Natürlichkeit und Einfachheit der Volkmarschen Erklärung wohl oder übel um des exegetischen Gewissens willen entschließen, wenn die allen drei behandelten Auslegungsgruppen gemeinsame Voraussetzung richtig wäre, daß ἀγαθός an unserer Stelle im Sinne von „sittlich-vollkommen" oder „sündlos" stände.

Aber ist diese Voraussetzung denn richtig? Fast alle neueren Exegeten arbeiten mit ihr, und zwar ohne eine Begründung für nötig zu halten. Es scheint ihnen a priori festzustehen, daß ἀγαθός eben nur diese Bedeutung habe. Aber, wie auch sonst oft, ist auch in diesem Falle das als selbstverständlich Behandelte nichts weniger als selbstverständlich. Wenigstens gibt die Beachtung des Sprachgebrauches durchaus kein Recht dazu, ἀγαθός von vorn herein und ohne weiteres in diesem höchsten sittlichen Sinne zu verstehen. Das hebräische טוב, das griechische ἀγαθός und das deutsche „gut" haben unbestreitbar, um von anderen Bedeutungen abzusehen, auch die Bedeutung von „gütig". Ja, wir dürfen gleich hinzusetzen: wo diese Wörter in der Bibel mit Beziehung auf Gott gebraucht werden, wie doch auch Mc 10, 18 geschieht, da stehen sie zumeist im letzteren Sinne.

Was zunächst טוב betrifft, so bezeichnet es wohl Ps 143, 10 und Neh 9, 20 den Geist Gottes nach der Seite seiner sittlichen Vollkommenheit. So oft aber sonst Jahwe selbst das Prädikat טוב beigelegt wird — und das geschieht zumal in den Psalmen sehr häufig — da bezeichnet es immer seine herablassende Güte und Gnade gegen sein Volk und seine Geschöpfe überhaupt. Die Septuaginta übersetzen es daher auch mit Vorliebe durch χρηστός und Luther meist mit „freundlich" oder „gütig". Vgl. Ps 25, 8. 34, 9. 86, 5. 100, 5. 106, 1. 107, 1. 118, 1, 29. 119, 68. 135, 3. 136, 1. 145, 9. Klagelieder 3, 25. 2. Chron 5, 13. 7, 3. 30, 18. Dieselbe Bedeutung hat das hebräische Adjektiv zweifelsohne auch in dem Eigennamen טוֹבִיָּה. Er rühmt die Güte Gottes, wie sie sich z. B. in der Geburt eines Sohnes offenbart.

Wie das hebräische טוב im A. T., so drückt das griechische ἀγαθός bei Philo aus, daß Gott gütig und gnädig ist. Er nennt Gott ἀγαθός καὶ ἵλεως, weil er Gebete erhört (quod det. pot. ins. § 25). Er gebraucht ἀγαθότης synonym mit χάρις oder χρηστότης (Leg. all. III, 24. 23). Wie eng nach Philo die ἀγαθότης im Sinne der Gütigkeit mit dem Namen

θεός zusammengehört, zeigt eine Ausführung an der zuletzt angegebenen Stelle: „Den Ger tötet nicht der Herr, sondern Gott. Er tötet ihn nicht, sofern er seine Herrschermacht gebraucht, sondern sofern er seine ἀγαθότης καὶ χρηστότης gebraucht. ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα".

An der einzigen Stelle ferner, an der Jesus neben Mc 10, 18 das Prädikat ἀγαθός auf Gott bezieht, gebraucht auch er es nicht im Sinne von „sittlich-vollkommen", sondern von „gütig" oder „gnädig". Es ist dies die Stelle Mt 20, 15, die das tertium comparationis des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge enthält. Zwar wird hier das Prädikat ἀγαθός genau genommen einem menschlichen Hausherrn beigelegt, und es wäre falsch, zu sagen: der Hausherr „ist" Gott. Aber ohne in diesen Fehler der alten Allegoristik zu verfallen, darf man doch behaupten: Jesus spricht hier Gott das Prädikat ἀγαθός zu. Er will ja an der Verhaltungsweise jenes menschlichen Hausherrn die Art und Weise Gottes deutlich machen. Wie der Hausherr im Gleichnis mit den von der dritten Stunde an gedungenen Arbeitern nicht nach dem Recht, sondern nach freier Güte und Gnade handelt, ebenso handelt Gott mit seinen Reichsgenossen. Das Gleichnis ist ein Preis der Güte Gottes, der Güte, nicht im Sinne sittlicher Vollkommenheit, auch nicht nur im Sinne menschenfreundlicher Freigebigkeit, die mehr gibt, als sie brauchte, sondern zugleich auch im Sinne der königlichen Gnade, die nach freiem Ermessen waltet und mit dem Ihrigen macht, was sie will.

Angesichts dieser sprachgeschichtlichen Tatsachen verlohnt es sich doch mindestens der Frage, ob ἀγαθός nicht etwa auch Mc 10, 18 in der Bedeutung von „gütig" oder „gnädig" gemeint sei. Jedenfalls wird Jesus das Prädikat ἀγαθός Gott in demselben Sinne beilegen, in dem er es von sich zurückweist, und in dem es ihm der Reiche mit seiner Anrede zugedacht hatte. Nun spricht aber besonders die Darstellung des Markus durchaus dafür, daß der unbekannte Frager unser Adjektiv in eben dem Sinne verstanden wissen wollte, den wir für Mt 20, 15 in Anspruch nahmen. Er bat Jesus um einen wichtigen Aufschluß; einen Dienst, eine große Gefälligkeit sollte der Herr ihm erweisen. In solchen Fällen appelliert man aber nicht an die sittliche Normalität, sondern an die Güte, die zur Erweisung von Gefälligkeiten bereit ist. So redete der Unbekannte Jesum nicht als einen sittlich-vollkommenen, sondern als einen gütigen Lehrer an.[1] Daß er in dies „gütig" aber zugleich

[1] Vgl. Wellhausen zu Mc 10, 18: Ἀγαθός bedeutet weniger sündlos als gütig. J. Weiß a. a. O.: „Offenbar will der Frager nicht nur seine Verehrung damit ausdrücken, sondern

etwas von „gnädig“ hineinlegen wollte, bekundete er durch die devote Gebärde, mit der er seine Anrede begleitete und sozusagen kommentierte. Er lief nämlich auf Jesus zu, fiel vor ihm auf die Kniee wie vor einem höheren Wesen und fragte ihn in dieser unterwürfigen Haltung: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

Daß der Mann Jesum als einen gütig-gnädigen Lehrer anreden wollte, wird uns aber noch besonders wahrscheinlich vorkommen, wenn wir statt der blassen Übersetzung διδάσκαλε den vielsagenden aramäischen Ausdruck רַבִּי einsetzen. Ein Rabbi war für den Juden jener Zeit, wie schon der Name lehrt, ein Großer, ein über das übrige Volk Erhabener. Die pharisäischen Schriftgelehrten taten auch selbst alles, um das Volk in dieser ehrerbietigen Stimmung zu bestärken. Jesus wirft ihnen Mt 23, 6ff vor, daß sie den Ehrenplatz bei Gastmählern und in den Synagogen beanspruchten, daß sie sich auf den Marktplätzen gern ehrfurchtsvoll begrüßen ließen und die Titulaturen „Rabbi“, „Vater“, „Führer“ gern hörten; kurz, daß sie sich über ihre Mitmenschen erhoben.

Überhaupt lag Menschenverehrung, ja Menschenvergötterung im Zuge jener Zeit. So redet Jesus einmal mißmutig davon, wie die Gewalthaber unter den Heiden εὐεργέται genannt würden (Lk 22, 25). Diese Benennung, die Luther mit „gnädige Herren“ wiedergibt, wurde im hellenistischen Zeitalter häufig Königen und Feldherrn gewidmet und zwar im Sinne göttlicher Verehrung. Und es ist sehr wohl möglich, daß auch ἀγαθός, gütig, in ähnlichem Sinne gebraucht wurde. Wenigstens spielen die Ausdrücke χάρις, benignitas, clementia eine Rolle im römischen Kaiserkultus.[1]

Wie mußte aber dies ganze Wesen dem „von Herzen demütigen“ Jesus gründlich zuwider sein! Wir begreifen es, daß er, der auch nach Johannes nicht seine Ehre, sondern Gottes Ehre suchte, die Anrede jenes Fragestellers unwillig zurückwies mit den Worten: „Niemand ist gütig, niemand ist gnädig als Gott allein.“ Nicht einen dogmatischen Irrtum wollte er damit korrigieren, wie es bei der Auffassung des ἀγαθός als „sündlos-vollkommen“ den Anschein hat, sondern eine religiöse Verirrung wollte er damit strafen. Seine zurückweisenden Worte sind

auch seine Überzeugung, daß Jesus als ein Vollkommener ganz neue und besondere Aufschlüsse über den Weg zum ewigen Leben geben könne.“ Aber einmal heißt ἀγαθός nicht „vollkommen“, und dann mutet die Annahme, daß der Mann seine Anrede in dieser Weise dem Inhalt seiner Frage angepaßt habe, diesem m. E. zuviel Reflexion zu. So gingen etwa die Pharisäer und Herodianer vor, als sie ihre Frage nach der Zulässigkeit der Steuerzahlung an den römischen Kaiser damit einleiteten, daß sie Jesus seine unerschrockene Wahrheitsliebe bezeugten. Aber sie gingen eben voller Reflexion zu Werke.

[1] Vgl. hierzu Wendland im 5. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 335ff. 345.

weniger der Ausdruck einer korrekteren Erkenntnis, als vielmehr der Ausbruch eines gesünderen Gefühles.

Jedenfalls hat schon Justin unser Herrenwort in diesem Sinne verstanden. Er zitiert es Apol I 16 als Beleg der monotheistischen Verkündigung Jesu. „Daß man Gott allein anbeten muß, dazu hat er durch das Wort aufgefordert: Das größte Gebot ist: Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen von deinem ganzen Herzen und aus aller deiner Kraft; den Herrn deinen Gott, der dich geschaffen hat. Und als einer zu ihm herangetreten war und gesagt hatte: διδάσκαλε ἀγαθέ, antwortete er mit dem Worte: Niemand ist ἀγαθός, als Gott allein, der alles geschaffen hat.“ Aus diesem Zusatze „der alles geschaffen hat“ erhellt mit vollkommener Klarheit, wie Justin das Prädikat ἀγαθός auffaßte. Hätte er es in der Bedeutung „sündlos-vollkommen“ genommen, so hätte er etwa gesagt: „Niemand ist ἀγαθός, als Gott allein der dreimal Heilige,“ Indem er aber schreibt: „Niemand ist ἀγαθός, als Gott allein, der alles geschaffen hat“, bringt er zu klarem Ausdruck, daß er das Wort ἀγαθός im Sinne von „gütig-gnädig“ genommen wissen wollte. Die Eigenschaft Gottes des allmächtigen Schöpfers ist eben herablassende Güte und Gnade. Weshalb es auch schon Ps 145, 9 heißt: „Gütig (טוב) ist Jahwe gegen alle, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Werke.“

So können wir das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammenfassen, daß Jesus Mc 10, 18 das Prädikat ἀγαθός nicht im Sinne von „sündlos-vollkommen,“ sondern im Sinne von „gütig-gnädig“ für sich abgelehnt und Gott vorbehalten hat. Gegen die Auffassung des Adjektivs im ersteren Sinne spricht die Tatsache, daß Jesus selbst Mt 5, 48 12, 35 ganz unbedenklich von sittlich-guten Menschen geredet hat. Für seine Auffassung in letzterem Sinne spricht dagegen der Sprachgebrauch im AT, bei Philo und Mt 20, 15, ferner die ganze Situation, wie sie Mc 10, 17f. schildert, die Beachtung der gleichzeitigen jüdischen Rabbi-Ehrung und heidnischen Herrscherverehrung, sowie endlich die Form, in der Justin unser Herrenwort zitiert.

Seine Sündlosigkeit oder sittliche Vollkommenheit hat Jesus also an unserer Stelle nicht geleugnet. Um dergleichen handelte es sich hier für ihn überhaupt nicht. Wohl aber hat er das Prädikat „gütig-gnädig“ für seine Person zurückgewiesen und es für Gott reserviert. Sollte einem aber etwa dies Ergebnis ebenso anstößig sein wie die oben gekennzeichnete Volkmarsche Auslegung, dann wäre ihm einmal zu erwidern, daß wir unsere Anschauung von Jesus nach der heil. Schrift richten müssen,

23. 5. 1907.

aber nicht umgekehrt; und sodann daß Mc 10, 18 in unserer Auffassung sich in völliger Übereinstimmung mit einem anderen Herrenwort befindet, nämlich mit Mk 10, 45: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele.“

Übrigens wird durch unsere Auffassung des Herrenwortes der religiöse Glaube an Jesus nicht ausgeschlossen. Wie die Stellung, die Jesus sich Mk 10, 18 anweist, mit der Stellung, die ihm der Glaube der Kirche gibt, zu vereinigen sei, dafür bietet Phil 2, 5—11 einen Fingerzeig.[1] Dem weiter nachzugehen, ist jedoch nicht mehr die Aufgabe der vorliegenden exegetischen Untersuchung.

[1] Vgl. auch die Jesusworte Mc 14, 62. Mt 25, 31.

[Abgeschlossen am 14. Mai 1907.]

Miszelle.

Zu Mc 5, 11—13.

Auf die Gefahr hin, daß die Stelle schon von Anderen verglichen worden ist, möchte ich zu Mc 5, 11—13 auf Augustin de haeres. 57 hinweisen. Dort wird erzählt: „Nonnulli Massalianos dicunt de purgatione animarum nescio quam phantasticam et ridiculam fabulam narrare, porcam scil. cum porcellis suis videri exire de ore hominis quando purgatur, et in eum visibili similiter specie ignem qui non comburat intrare." Woher Augustin die Nachricht hat — sie ist ganz unabhängig von Mc 5, 11 ff. erzählt —, weiß man nicht. Bei Epiphanius, dem er sonst hier als Quelle folgt, fehlt sie.

Man kann auf Grund dieser volkstümlichen Vorstellung daran denken, daß die Kombination von Dämonen und Schweinen in der Geschichte von dem Besessenen ursprünglich so gestaltet war, daß die Dämonen als Schweine — da es eine Legion von Dämonen war, als tausende — den Unglücklichen verlassen haben und in den See gestürzt sind. Daraus hat sich dann später die Erzählung entwickelt, die Dämonen seien in eine Schweineheerde, die am Orte war, gefahren. Das fehlende Mittelglied wäre so gefunden und die 2000 Schweine neben dem λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν", erklärt. Aber der Schwank kann natürlich auch sofort und ohne dieses Mittelglied entstanden bez. an die Dämonenheilung herangerückt worden sein.

Berlin. A. Harnack.

23. 5. 1907.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Professor D. **Erwin Preuschen in Darmstadt,** Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an den Verleger, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Der Herausgeber. *Der Verleger.*

Druck von W. Drugulin in Leipzig